SIGMUND FREUD

Psihologia colectivă și analiza eului

Coperta de: Daniel Chelsoi

ISBN 973-96802-6-7

Sigmund Freud

PSIHOLOGIA COLECTIVĂ ŞI ANALIZA EULUI

Traducere: Darie Lăzărescu

Redactor: Fl. Dochia

CAPITOLUL I

Introducere

Opoziţia dintre psihologia individuală şi psihologia socială sau colectivă, care, la prima vedere poate părea foarte profundă, îşi pierde mult din acuitate când este examinată mai îndeaproape. Fără îndoială, cea dintâi are ca obiect individul, cercetând mijloacele de care acesta se serveşte, căile pe care le urmează, pentru obţinerea satisfacerii dorinţelor şi nevoilor sale, însă, în această căutare, psihologia individuală nu reuşeşte decât arareori, în cazuri cu totul excepţionale, să facă abstracţie de raporturile existente între individ şi semenii săi. Aceasta pentru că „celălalt" joacă întotdeauna în viaţa individului rolul de model, de obiect, de asociat sau de adversar, iar psihologia individuală se prezintă chiar de la început ca fiind în acelaşi timp şi o psihologie

socială, în sensul larg, dar pe deplin justificat, al cuvântului.

Atitudinea individului faţă de părinţii, fraţii şi surorile sale, faţă de persoana iubită, de medicul său — pe scurt, toate raporturile care până în prezent au făcut obiectul cercetărilor psihanalitice, ar putea, pe bună dreptate, să fie considerate drept fenomene sociale, fapt care le pune în opoziţie cu altă categorie de procese pe care le-am numit narcisiste, deoarece sunt caracterizate prin aceea că satisfacerea nevoilor şi dorinţelor e căutată şi obţinută de individ în afara şi independent de influenţa altor persoane. Aşa încât, contradicţia dintre actele psihice sociale şi narcisice *(artistice,* în terminologia lui Bleuler) este o opoziţie care nu depăşeşte limitele psihologiei individuale şi nu justifica o separare între aceasta şi psihologia socială sau colectivă.

În atitudinea sa faţă de părinţi, de fraţi şi surori, de prieten şi de medic, individul nu este influenţat decât de o singura persoană sau de un număr limitat de persoane, în funcţie de importanţa deosebită pe care fiecare o prezintă în ochii acestuia. Or, când vorbim de psihologie socială sau colectivă, facem în general abstracţie de acest gen de raporturi, pentru a nu lua în consideraţie decât influenţa simultană pe care o exercită asupra

individului un mare număr de persoane care, din mai multe puncte de vedere, îi pot fi străine, dar de care el se simte legat prin anumite elemente. Prin urmare, psihologia colectivă priveşte individul ca pe un membru al unui trib, al unui popor, al unei caste, al unei clase sociale, al unei instituţii, sau ca pe un element aparţinând unei mulţimi umane care, la un moment dat şi în virtutea unui scop precis, s-a organizat într-o masă, într-o colectivitate. După ce am înlăturat legăturile naturale menţionate mai sus, am fost determinaţi să apreciem fenomenele care se produc în aceaste condiţii deosebite, ca manifestări ale unei tendinţe speciale, ireductibile — *hero instinct, group mind* — care nu apar în altfel de situaţii. Trebuie totuşi să spunem că nu suntem de acord să atribuim factorului numeric o importanţă atât de mare şi să admitem că el este singurul capabil să dea naştere, în viaţa psihică a omului, unui nou instict, care altfel nu s-ar putea manifesta. Noi avansăm mai degrabă alte două posibilităţi, ştiind că instinctul în cauză e departe de a fi un instinct primar şi ireductibil şi că el există deja, în stare incipientă şi în comunităţi mai restrânse, precum familia.

Psihologia colectivă, chiar aflată în stadiu de început, îmbrăţişează un număr incalculabil de probleme şi impune cercetătorului sarcini nenu-

mărate, defectuos sau insuficient delimitate. Numai clasificarea diferitelor forme de grupări colective şi descrierea fenomenelor psihice pe care acestea le manifestă cer o enormă muncă de observaţie şi de expunere, generând în acelaşi timp o bogată literatură de specialitate. Având în vedere întinderea domeniului psihologiei colective, nu mai e nevoie să-mi avertizez cititorul că modesta mea lucrare nu atinge decât în câteva puncte, nu prea numeroase, acest vast subiect. E adevărat că acestea sunt puncte care interesează îndeosebi psihanaliza, în demersul său de sondare a sufletului omenesc.

CAPITOLUL II

Sufletul colectiv, după Gustave Le Bon.

Am putea începe printr-o definiţie a sufletului colectiv, dar ni se pare mai raţional să prezentăm cititorului o imagine de ansamblu a fenomenelor care îi sunt specifice, oferindu-i câteva dintre acestea, selectate dintre cele mai proeminente şi mai caracteristice, şi luându-le ca punct de plecare în cercetările noastre ulterioare. Acest dublu scop nu s-ar putea realiza mai bine decât luând ca ghid cartea, devenită de-acum celebră, a domnului Gustave Le Bon: *Psihologia mulţimilor.*[1]

Iată, o dată în plus, cum se prezintă situaţia. După ce am examinat şi analizat predispoziţiile,

[1] Citate care urmează sunt împrumutate din a 28-a ediţie franceză, ed. F. Alcan, Paris, 1921

tendinţele, instinctele, interesele şi intenţiile individului — mergând până la observarea acţiunilor acestuia şi a rapoartelor sale cu semenii, psihologia s-a găsit brusc în faţa unei probleme reclamând imperios o soluţionare. Ea ar furniza explicaţia acestui fapt surprinzător, că individul, pe care îl credea uşor de înţeles, în anumite condiţii începe să simtă, să gândească şi să acţioneze într-un mod diferit decât cel aşteptat, şi că aceste condiţii sunt oferite de încorporarea sa într-o mulţime umană având trăsătura unei „mulţimi psihologice". Ce este prin urmare o mulţime? De unde-i vine puterea de a exercita o influenţă atât de decisivă asupra vieţii psihice a individului? În ce constau modificările psihice pe care le impune acestuia?

Este sarcina psihologiei colective teoretice de a da răspunsuri la aceste trei întrebări. Şi pentru a se achita onorabil de această sarcină, ea trebuie să înceapă cu cea de-a treia problemă. Într-adevăr, observarea modificărilor imprimate reacţiilor individuale este aceea care formează subiectul psihologiei colective. Însă, orice încercare de explicaţie trebuie să fie precedată de descrierea a ceea ce trebuie explicat.

Dau prin urmare cuvântul domnului Le Bon. „Faptul cel mai izbitor, spune el, prezentat de o mulţime psihologică este următorul: oricare ar fi indivizii care o compun, oricât de asemănătoare ori deosebite ar fi modul lor de viaţă, ocupaţiile lor, caracterul sau inteligenţa lor — singurul lucru care

îi transformă în mulţime îi înzestrează cu un fel de suflet colectiv. Acest suflet îi face să simtă, să gândească şi să acţioneze fiecare în mod izolat. Anumite idei, anumite sentimente nu apar şi nu se transformă în acte decât la indivizii încorporaţi în mulţime. Mulţimea psihologică reprezintă o fiinţă provizorie, compusă din elemente eterogene, pentru un moment sudate, aşa cum celulele unui corp viu alcătuiesc, prin combinarea lor, o fiinţă nouă manifestând caracteristici foarte diferite de acelea pe care le are fiecare din celule.[1]"

Ne permitem să întrerupem expunerea domnului Le Bon prin comentariile noastre şi vom începe prin a formula următoarea observaţie: deoarece indivizii făcând parte dintr-o mulţime sunt dizolvaţi într-o unitate, trebuie prin urmare să existe ceva care să-i ataşeze unii de alţii, şi e posibil ca acest ceva să fie tocmai elementul care caracterizează mulţimea. Lăsând această întrebare fără răspuns, domnul Le Bon se ocupă de modificările pe care le suferă individul în mijlocul mulţimii, şi le descrie în nişte termeni care se acordă cu principiile fundamentale ale propriei noastre psihologii a inconştientului.

„Se constată cu uşurinţă cât diferă individul aparţinând mulţimii de individul izolat, însă, datorită unei astfel de diferenţe, cauzele fenomenului sunt mai dificil de descoperit. — Pentru a ajunge să le

[1] Op. cit., p. 13, 14.

întrezărim, trebuie să ne amintim mai întâi de această observaţie a psihologiei moderne: anume că nu numai în viaţa organică, ci şi în funcţionarea inteligenţei, fenomenele inconştiente joacă un rol preponderent. Viaţa conştientă a spiritului nu reprezintă decât o foarte mică parte pe lângă viaţa inconştientă a acestuia. Analistul cel mai subtil, observatorul cel mai pătrunzător, nu ajung să descopere decât o mică parte din mobilurile inconştiente care conduc spiritul. Actele noastre conştiente derivă dintr-un substrat inconştient, alcătuit mai ales din influenţe ereditare. Acest substrat închide în sine nenumăratele reziduri ancestrale care constituie sufletul unei rase. În spatele cauzelor recunoscute de actele noastre, se află nişte cauze secrete, pe care de obicei le ignorăm. Majoritatea acţiunilor noastre cotidiene reprezintă efectul mobilurilor ascunse care nouă ne scapă[1]".

Într-o mulţime, gândeşte domnul Le Bon, achiziţiile individuale se şterg, iar personalitatea proprie fiecărui ins dispare. Patrimoniul inconştient al rasei apare în primul plan, eterogenul se dizolvă în omogen. Vom spune că suprastructura psihică, care se formează ca urmare a unei dezvoltări variind de la un individ la altul, a fost distrusă,

[1] Op. cit; p. 15—16.

evidenţiindu-se baza inconştientă, uniformă, comună tuturor.

În acest fel s-ar forma caracterul mediocru al individului aparţinând mulţimii. Dar domnul Le Bon consideră că acest fel de individ prezintă în plus nişte proprietăţi noi pe care nu le avea mai înainte, şi caută să explice această apariţie a noilor caracteristici făcând apel la trei factori diferiţi

Diverse cauze determină apariţia caracterelor speciale ale mulţimilor. Prima constă în faptul că individul din mulţime dobândeşte, prin conştiinţa apartenenţei la un număr, sentimentul unei puteri de neînvins ce îi permite să cedeze unor instincte pe care, dacă ar fi singur, ar fi obligat să şi le reprime. El va ceda în faţa acestora cu atât mai uşor cu cât (mulţimea fiind anonimă şi, ca atare, iresponsabilă) sentimentul reponsabilităţii, care îi înfrânează totdeauna pe indivizi, ar dispare în întregime.[1].

Punctul nostru de vedere ne scuteşte de acorda o mare valoare apariţiei noilor caractere. Ne e suficient să spunem că individul din mulţime se află plasat în nişte condiţii care îi permit să-şi relaxeze reprimarea tendinţelor sale inconştiente. Caracteristicile în aparenţă noi pe care acesta le manifestă în asemenea situaţie nu reprezintă de fapt decât manifestări ale acestui inconştient în care se află

[1] Op. cit. p. 17

înmagazinaţi germenii a tot ce există mai rău în sufletul omenesc; dacă vocea conştiinţei încetează sau dacă sentimentul responabilităţii dispare în aceste circumstanţe — iată un fapt pe care nu ne este greu să-l înţelegem. Am spus, cu multă vreme în urmă, că „angoasa socială" este aceea care formează nucleul a ceea ce se cheamă conştiinţă morală[1]

„O a doua cauză, contagiunea mentală, intervine în egală măsură pentru a determina, în cazul mulţimilor, manifestarea caracteristicilor speciale şi, în acelaşi timp, orientarea lor. Contagiunea este un fenomen uşor de constatat, dar neexplicat încă, şi pe care trebuie să-l asociem fenomenelor de ordin hipnotic pe care le vom studia imediat. În cazul unei mulţimi, orice sentiment, orice act este contagios, şi contagios în aşa măsură încât individul sacrifică foarte uşor interesul său personal

---

[1] Există, între concepţia domnului Le Bon şi a noastră, o anume diferenţă rezultând din faptul că noţiunea sa despre inconştient nu coincide în toate privinţele cu aceea adoptată de psihanaliză. Inconştientul, la domnul Le Bon, cuprinde în sine caracteristicile cele mai profunde ale sufletului unei rase, caracteristicile care pentru psihanaliză nu prezintă nici un interes. Recunoaştem, desigur că germenul eului, din care face parte „moştenirea arhaică" a sufletului omenesc, este inconştient, dar noi postulăm în plus existenţa unei „refulări inconştiente", provenite dintr-o anumită parte a acestei moşteniri Este aşa-numita „refulare", care lipseşte la domnul Le Bon.

în favoarea interesului colectiv. Aceasta este o aptitudine contrarie naturii sale, de care omul nu devine capabil decât atunci când face parte dintr-o mulţime[1]."

„O a treia cauză, mult mai importantă, determină în indivizii aparţinând mulţimii nişte caracteristici speciale, uneori deosebit de potrivnice faţă de acelea ale individului izolat. Vorbesc despre sugestibilitate, a cărei contagiune, menţionată mai sus, nu este de altfel decât un efect. Pentru a înţelege acest fenomen, trebuie să avem prezente în minte anumite descoperiri recente ale fiziologiei. Cunoaştem astăzi că un invidiv poate fi adus într-o stare asemănătoare cu pierderea personalităţii sale conştiente, el supunându-se tuturor sugestiilor operatorului care l-a făcut să şi-o piardă, şi comiţând actele cele mai incompatibile cu caracterul şi obiceiurile sale. Or, nişte observaţii atente par a arăta că individul, aruncat de câteva vreme în sânul unei mulţimi active, cade curând, ca urmare a efluviilor care se degajă aici sau dintr-o cu totul altă cauză încă necunoscută, într-o stare aparte care se apropie mult de starea de fascinaţie a hipnotizatului aflat în stăpânirea hipnotizatorului. Viaţa creierului fiind paralizată la subiectul hip-

[1] L. c., **17 18**. Vom întrebuinţa mai încolo această ultimă propoziţie făcând din ea punctul de plecare al unei importante ipoteze

notizat, acesta devine scavul tuturor activităţilor sale inconştiente, pe care hipnotizatorul le dirijează după bunul său plac. Personalitatea conştientă dispare, voinţa şi discernământul sunt desfiinţate. Sentimente şi gânduri sunt atunci orientate în sensul determinat de hipnotizator.

Aproximativ la fel se prezintă starea individului din mulţime. El nu mai este conştient de actele sale. În cazul acestuia, ca şi la un hipnotizat, în timp ce anumite facultăţi sunt desfiinţate, altele pot fi aduse într-un grad de exaltare extremă. Influenţa unei sugestii îl va lansa cu o irezistibilă impetuozitate către îndeplinirea unor anumite acte. Impetuozitate şi mai irezistibilă în cazul mulţimilor, decât la subiectul hipnotizat, deoarece sugestia, fiind aceeaşi pentru toţi indivizii, se amplifică devenind reciprocă"[1].

„...Prin urmare, dispariţia personalităţii inconştiente, predominanţa personalităţii incon-ştiente, orientarea pe calea sugestiei şi a contagiunii sentimentelor şi a ideilor în acelaşi sens, tendinţa de a transforma imediat în acte ideile sugerate, acestea sunt principalele caracteristici ale individului din mulţime. Acesta nu mai este el-însuşi, ci un automat a cărui voinţă a devenit neputincioasă de a mai conduce[2].

---

1 Op. cit. p. 17–19.
2 Op. cit. 19.

Am citat acest pasaj în întregime, pentru a arăta că domnul Le Bon nu numai compară starea individului din mulţime cu o stare hipnotică, ci stabileşte în plus o adevărată identitate între unul şi celălalt. Nu intenţionam defel să angajam aici o discuţie, dar ţinem să scoatem în evidenţă faptul că ultimele două cauze ale transformării individului din mulţime, contagiunea şi sugestibilitatea mai mare, nu pot fi puse evident la acelaşi nivel, întrucât contagiunea este, la rândul său, o manifestare a sugestibilităţii. Ni se pare că domnul Le Bon nu stabileşte o distincţie foarte netă între efectele produse de aceste două cauze. Poate că vom interpreta mai corect gândirea sa afirmând următoarele: contagiunea rezultă din acţiunea reciprocă pe care membrii mulţimii o exercită unii asupra altora, în timp ce fenomenele de sugestie pe care domnul Le Bon le identifică cu influenţa hipnotică ar proveni dintr-o altă sursă. Din care anume? Găsim o lacună sensibilă în faptul că unul din principalii termeni ai acestei identificări, adică persona care, în mulţime, ţine locul hipnotizatorului, nu e deloc menţionată în expunerea domnului Le Bon. Oricum ar fi, acesta distinge de această influenţă fascinantă, pe care o lasă în umbră, acţiunea contagioasă pe care indivizii o exercită unii asupra altora şi care vine să confirme sugestia primitivă.

Iată un alt punct de vedere important pentru caracterizarea individului din mulţime: Prin simplu fapt că face parte dintr-o mulţime, omul coboară deci mai multe trepte pe scara civilizaţiei. Izolat, poate că ar fi fost un individ cultivat; în mijlocul mulţimii devine un instinctiv, prin urmare un barbar. El are spontaneitate, violenţă, ferocitate, şi în acelaşi timp, entuziasmul şi eroismele fiinţelor primitive[1]. Autorul insistă apoi în mod deosebit asupra diminuării activităţii intelectuale pe care absorţia sa de către mulţime o provoacă individului.[2]

Să lăsăm acum individul şi să observăm sufletul colectiv, aşa cum este schiţat de domnul Le Bon. În această descriere nu există o trăsătură căreia psihanalistul să nu fie în stare a-i indica originea şi pe care să nu o poată clasifica. Domnul Le Bon ne arată de altfel el însuşi drumul cel bun, indicând asemănările care există între sufletul mulţimii şi viaţa psihică a primitivilor şi a copiilor.[3]

Mulţimea este impulsivă, mobilă şi iritabilă. Ea se lasă condusă aproape în exclusivitate de

---

[1] L. c. p. 19

[2] Cf distihului lui Schiller. Jeder, sicht man ihn einzeln, ist leidlich Klug und verständig; sind sie in corpore, gleich wird euch ein Dummkopf daraus. (Fiecare luat în parte poate fi inteligent şi rezonabil, împreună, nu formează la un loc decât un singur imbecil.

[3] Cf. op cit. p 23.

inconştient[1]. Impulsiunile de care ea ascultă pot, după împrejurări, să fie nobile sau crude, eroice sau laşe, însă acestea sunt totdeauna atât de imperioase încât însuşi interesul conservării se şterge în fața lor [2]. Nimic nu este premeditat în această mulțime. Chiar atunci când doreşte cu pasiune un lucru, nu-l doreşte niciodată mult timp, este incapabilă de o voință perseverentă. Nu suportă nici o clipă de răgaz între dorință şi realizarea acesteia. Mulțimea încearcă sentimentul atotputerniciei; pentru individul făcând parte dintr-o mulțime, noțiunea imposibilului nu există [3].

Mulțimea este extraordinar de influențabilă şi de credulă, este lipsită de simț critic, pentru ea nu există neverosimil. Gândeşte prin imagini care se cheamă unele pe altele pentru a susține asocierea, ca în stările în care individul dă curs liber imaginației, fără ca vreo instanță rațională să intervină pentru a judeca gradul de verosimitate al acestor imagini. Sentimentele mulțimii sunt totdeauna foarte simple şi foarte exaltate. Tot astfel,

---

[1] Domnul Le Bon foloseşte corect cuvântul „inconştient" într-un sens care nu e acelaşi cu „refulat".

[2] Cf. op. cit., p. 24.

[3] A se vedea *Totem şi Tabu*, cap. III: *Animism, magie şi atotputernicie a ideilor*

mulţimea nu cunoaşte nici îndoială, nici incertitudine[1].

„Ele (mulţimile) apelează imediat la extreme. Bănuiala enunţată se transformă îndată într-o evidenţă indiscutabilă. Un început de antipatie... se transformă imediat într-o ură feroce[2] Purtată prin

[1] În interpretarea viselor, faţă de care noi suntem datori cu tot ceea ce cunoaştem mai bine despre viaţa psihică inconştientă, urmăm această regulă tehnică facem abstracţie de toate îndoielile şi incertitudinile care se manifestă în cursul povestirii visului şi considerăm drept sigure toate elementele visului manifestat Atribuim îndoieli şi certitudini acţiunii de cenzură căreia îi este supusă desfăşurarea visului şi admitem că îndoiala şi incertitudinea, în calitate de aparat de cotrol critic, sunt străine ideilor primare ale visului. Fireşte acestea pot, pentru acelaşi motiv care nu priveşte un oarecare element, să facă parte din conţinutul rămăşiţelor diurne care provoacă visul (A se vedea *Traumdeutung*, şi ed. rom. *Psihanaliza visului*, Mediarex, 1995

[2] Op. cit, p. 36. Aceeaşi tendinţă către exagerare, aceeaşi uşurinţă de a merge către extreme şi către lipsa de măsură caracterizează afectivitatea copilului şi se regăsesc în viaţa visului unde, mulţumită separaţiei care există, în inconştient, între diferitele sentimente, o uşoară contrarietate încercată în timpul zilei se transformă într-o ură mortală împotriva persoanei care a provocat aceasta contrarietate, tot aşa cum o uşoară tentaţie se transformă într-o impulsiune capabilă de a comite actul criminal visat. Doctorul Hans Sachs a făcut în legătură cu această afirmaţie următoarea observaţie interesantă: „Ceea ce ne-a revelat visul privind relaţiile noastre cu prezentul (realitatea), noi îl căutăm după aceea în conştiinţă, şi nu trebuie să ne

toate extremele, mulţimea nu este influenţată decât prin excitaţii exagerate. Oricine vrea să acţioneze asupra ei, nu are nevoie să dea argumentelor sale un caracter logic: trebuie să prezinte nişte imagini în culorile cele mai ţipătoare, să exagereze, să repete fără încetare acelaşi lucru.

Neavând nici o îndoială asupra a ceea ce ea crede că e adevăr sau eroare, şi posedând pe de altă parte noţiunea clară a forţei sale, mulţimea este în acelaşi timp autoritară şi intolerantă... Mulţimile respectă forţa şi sunt puţin impresionate de bunătate, interepretată uşor ca o formă a slăbiciunii. Ceea ce mulţimea cere eroilor săi este forţa, şi chiar violenţa. Vrea să fie dominată şi subjugată, şi se teme de stăpânul său... De fapt, mulţimile au instincte conservatoare ireductibile şi, ca toţi primitivii, un respect fetişist faţă de tradiţii, o groază inconştientă de noutăţile capabile de a le modifica condiţiile de existenţă".

Dacă vrem să ne facem o idee exactă asupra moralităţii maselor, trebuie să luăm în consideraţie faptul că la indivizii adunaţi în mulţime toate inhibiţiile individuale dispar, în timp ce instinctele crude, brutale, destructive, supravieţuitoare ale unor

---

mirăm dacă monstruozităţile pe care le-am văzut prin lentila analizei, ne pot apărea ca nişte minuscule infuzoare" *(Traumdeutung)*.

epoci primitive, care dorm în adâncul fiecăruia, sunt trezite şi încearcă să se satisfacă. Dar sub influenţa sugestiei, mulţimile sunt în egală măsură capabile de resemnare, de dezinteres, de devotament faţă de un ideal. În timp ce la individul izolat avantajul personal constituie aproape singurul mobil al acţiunii, acesta nu determina decât arareori comportamentul mulţimii. Se poate vorbi chiar de o moralizare a individului prin intermediul mulţimii [1]. În timp ce nivelul intelectual al mulţimii este totdeauna inferior celui al individului, comportamentul moral al acestuia poate foarte bine depăşi nivelul moral al individului, în loc să coboare cu mult sub acest nivel.

Câteva trăsături ale caracteristicii mulţimilor, aşa cum înfăţişează domnul Le Bon, arată în ce punct este justificată identificarea sufletului maselor cu sufletul primitivilor. În cazul mulţimilor, ideile cele mai potrivnice pot coexista, fără a se deranja mutual, fără a rezulta vreun conflict din contradicţia lor logică. Or, psihanaliza a arătat că aşa se întâmplă şi în cazul individului-copil sau al individului nevrotic[2]. În afară de aceasta, mulţimea este

---

1 Op. cit., p. 43.

2 La copilul mic, de exemplu, atitudinile afective ambivalente faţă de persoanele cele mai apropiate pot exista multă vreme, fără ca din aceasta să rezulte cel mai mic conflict. Şi când, în sfârşit conflictul izbucneşte, acesta se rezolvă prin faptul că copilul schimbă obiectul, prin faptul

eminamente sensibilă la forţa cu adevărat magică a cuvintelor, care sunt capabile fie să provoace în sufletul colectiv furtunile cele mai violente, fie să-l calmeze şi să-l domolească.

„Raţiunea şi argumentele de orice fel nu s-ar pricepe să lupte împotriva unor anumite cuvinte şi

---

că el depasează unul din sentimentele ambivalenţei sale asupra unui obiect de substituţie. Chiar studiind evoluţia unei nevroze la adult, se constată adesea că un sentiment reprimat poate persista multă vreme în visele inconştiente sau chiar în cele conştiente (al căror conţinut se află fireşte, datorită acestui fapt, în opoziţie cu o tendinţă dominantă), fără ca din această contradicţie să rezulte o revoltă a *eului* împotriva sentimentului reprimat Visul este tolerat un timp destul de lung, până în clipa când, ca urmare cel mai adesea a unei exagerări a încărcăturii sale afective, un conflict izbucneşte brusc între el şi *eu*, cu toate urmările pe care le comportă.

Pe măsură ce copilul, dezvoltându-se, se apropie de vârsta adultă şi matură, personalitatea sa devine din ce în ce mai *integrată,* prin urmare, diversele sale tendinţe şi aspiraţii, care până atunci se dezvoltă independent unele de altele, se reunesc şi fuzionează. Cunoaştem deja un proces analog în domeniul vieţii sexuale în care toate tendinţele de acest gen sfârşesc prin a converge, adică prin a forma ceea ce noi numim organizare sexuală (Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, 1905). Dar faptul că unificarea *eului* ar fi supusă aceloraşi tulburări ca acelea care se opun unificării libidoului ne este demonstrat de numeroase exemple bine cunoscute, precum acelea ale savanţilor rămaşi credincioşi, etc.

formule. Acestea sunt pronunţate solemn în faţa mulţimilor; şi, aproape imediat, chipurile oamenilor devin respectuoase şi frunţile se înclină. Mulţi le consideră ca pe nişte forţe ale naturii, nişte puteri supranaturale[1]". E de ajuns să gândim, în legătură cu acest fapt, la tabu-ul numelor la primitivi, la forţele magice care, în spiritul lor, se atribuie numele şi cuvintelor[2].

Şi, în sfârşit: mulţimile n-au cunoscut niciodată setea de adevăr. Ele reclamă iluziile la care nu pot renunţa. Preferă totdeauna irealul faţă de real; irealul acţionează asupra lor cu aceeaşi forţă ca şi realul. Mulţimile au o tendinţa vădită de a nu face distincţii între unul şi celălalt.

Am văzut rolul pe care această predominantă a vieţii imaginative şi a iluziilor hrănite de dorinţele nesatisfăcute îl joacă în determinarea nevrozelor. Am constatat că pentru nevrotic singura realitate valoroasă este realitatea psihică, şi nu realitatea obiectivă, realitatea întregii lumi. Un simptom isteric se bazează pe un element imaginar, în loc să reproducă un eveniment al realităţii; un sentiment obsedant de culpabilitate se sprijină pe existenţa unui proiect negativ care n-a fost concretizat

---

[1] Op. cit., p. 85

[2] A se vedea *Totem şi Tabu*

niciodată. Ca şi în vis şi hipnoză, proba realităţii nu rezistă, în activitatea psihică a mulţimilor, forţei dorinţelor supraîncărcate de afectivitate.

Ceea ce afirmă domnul Le Bon despre conducătorii mulţimilor este mai puţin satisfăcător şi lasă mai puţin să se întrevadă legile care guvernează acest fenomen. De fiecare dată, gândeşte el, când nişte fiinţe vii, mai mult sau mai puţin numeroase, se găsesc împreună, fie că este vorba de o turmă de animale sau de o mulţime umană, acestea se pun de îndată în mod instinctiv sub autoritatea unui conducător. Mulţimea este o turmă docilă, incapabilă să trăiască fără un şef. Are o aşa de mare sete de ascultare încât se supune instinctiv celui care se erijează în şeful ei.

Dar dacă mulţimea are nevoie de un şef, trebuie în plus ca acesta să posede unele aptitudini personale. Trebuie să fie el însuşi fascinat de o profundă credinţă (într-o idee) pentru a putea face să se nască la rândul ei credinţa mulţimii. trebuie să posede o voinţa puternică, imperioasă, susceptibilă de a însufleţi mulţimea care este lipsită de voinţă. Domnul Le Bon vorbeşte apoi despre diferitele categorii de conducători şi despre mijloacele prin care aceştia acţionează asupra

maselor. În cele din urmă, el vede cauza influenţei conducătorilor, în ideile de care aceştia sunt ei înşişi fascinaţi.

Acestor idei, ca de altfel şi conducătorilor, el atribuie în plus o putere misterioasă şi irezistibilă căreia îi spune „prestigiu". „Prestigiul este... un fel de fascinaţie pe care un individ o exercită asupra spiritului nostru — o operă sau o doctrină. Această fascinaţie paralizează toate facultăţile noastre critice şi ne umple sufletul de uimire şi respect. Sentimentele provocate astfel sunt inexplicabile, ca toate sentimentele, dar probabil în aceeaşi ordine ca sugestia suferită de un subiect magnetizat[1].

El distinge un prestigiu dobândit sau artificial de un prestigiu personal. Primul este conferit persoanelor prin numele, prin bogăţia şi onorabilitatea lor, iar doctrinelor şi operelor de artă prin tradiţie. Întrucât ei îşi găseşte în toate cazurile sursa în trecut, nu ne foloseşte la nimic să înţelegem natura acestei misterioase influenţe. Prestigiul personal nu este decât apanajul unor persoane deosebite care, chiar din acest motiv, se impun ca şefi şi se fac ascultaţi ca prin minune. Dar orice ar fi prestigiul,

[1] Op. cit. p. 109.

acesta depinde de succes şi dispare în urma unor insucces repetate.

Nu ne putem împiedica să remarcăm că ceea ce afirmă domnul Le Bon despre rolul conducătorilor şi despre natura prestigiului nu se acordă de loc cu imaginea sa atât de strălucitoare despre sufletul colectiv.

CAPITOLUL III

Alte concepţii asupra vieţii psihice colective

Ne-am servit, cu titlu de introducere, de expunerea domnului Le Bon, deoarece, prin accentul pe care îl pune această lucrare pe rolul inconştient al vieţii psihice, psihologia autorului citat se apropie considerabil de a noastră. Trebuie să adăugăm totuşi că afirmaţiile sale nu ne aduc nimic nou. Dispreţul şi neglijenţa cu care el se exprimă în legătură cu manifestările sufletului mulţimilor au fost deja expuse înaintea lui, cu tot atâta tărie şi ostilitate şi aproape în aceeaşi termeni, de către gânditori, oameni de stat şi poeţi aparţinând toturor epocilor şi tuturor ţărilor[1]. Cele

[1] A se vedea textul şi literatura referitoare la acest subiect în: *Die Psychologie der Kollektivitäten*, de B. Kraskovic jr..

două propoziţii care conţin concepţiile cele mai importante ale domnului Le Bon, acelea referitoare la inhibiţia colectivă a funcţionării intelectuale şi la exagerarea afectivităţii mulţimilor, au fost formulate cu puţin timp înaintea lui de Sighele[1]. Ceea ce rămâne original la domnul Le Bon este concepţia sa asupra inconştientului şi comparaţia cu viaţa psihică a primitivilor, cu toate că şi în aceste privinţe autorul a avut precursori.

Mai mult decât atât: descrierea şi aprecierea sufletului colectiv, în formularea pe care o întâlnim la domnul Le Bon şi la alţii, n-au fost lipsite de obiecţii. Fără îndoială, toate fenomenele sufletului colectiv pe care aceştia le-au descris au fost cu exactitate examinate, însă li se pot opune alte manifestări aparţinând formalităţilor colective, susceptibile de a sugera o judecată mai favorabilă asupra sufletului mulţimilor.

Domnul Le Bon însuşi era foarte dispus să admită că, în anumite împrejurări, moralitatea mulţimilor poate fi mai înaltă decât cea a indivizilor care o compun şi că numai colectivităţile sunt capabile să dea dovadă de un mare dezinteres şi de un mare spirit de sacrificiu.

---

[1] A se vedea Walter Moede. *Die Massen und Sazialpsychologie im Kritischen Veberblick,* „Zeitschrift fur padagogische und experimentelle Padagogik", publicat de Meumann şi Scheibner, XVI, 1915.

„În timp ce avantajul personal constituie în cazul individului aproape singurul mobil al acţiunii, acesta nu joacă decât arareori un rol preponderent în cazul mulţimilor".

Alţii pun în evidenţă faptul că societatea este aceea care impune normele moralei individului care, abandonat sieşi, ar fi incapabil a se ridica la nivelul acestor norme; se dă asigurarea că, în anumite circumstanţe excepţionale, se observă, în cadrul unei colectivităţi, producerea unei explozii de entuziasm care face ca masele să devină capabile de actele cele mai nobile şi cele mai generoase.

În ce priveşte producţia intelectuală, rămâne acceptat faptul că marile creaţii ale gândirii, descoperirile capitale şi soluţiile decisive ale unor probleme grave — nu pot fi decât rezultatul unei munci individuale, realizată în singurătate şi reculegere. Totuşi sufletul colectiv este şi el capabil de creaţie spirituală, fapt dovedit de limbă, de creaţiile populare, de folclor etc. Trebuie ştiut, în plus, dacă şi în ce măsură gînditorul sau poetul lucrează într-adevăr în stare de izolare, dacă într-adevăr aceştia nu sunt cu nimic datori masei, dacă nu împrumută din rândul maselor materialele creaţiilor lor, pentru a conferi creaţiilor lor o expresie reală şi o formă adecvată.

În prezenţa acestor contradicţii aparent ireductibile, se pare că munca psihologiei colective ar

trebui să rămână un joc steril. Totuşi, este uşor să găseşti ieşirea către o soluţie satisfăcătoare. Probabil că, sub denominaţia generică de „mulţimi", s-au confundat formaţiuni foarte diferite, între care e totuşi necesară stabilirea unei distincţii. Datele oferite de Sighele, de Le Bon şi de alţii se referă la nişte mulţimi trecătoare formându-se rapid, datorită asocierii unui anumit număr de indivizi uniţi printr-un interes comun, însă diferiţi unul faţă de altul din toate punctele de vedere. Este sigur că aceşti autori au fost influenţaţi în descrierile lor de trăsăturile mulţimilor revoluţionare, îndeosebi de cele ale marii revoluţii franceze. Cât despre afirmaţiile opuse, acestea rezultă din observaţiile făcute asupra mulţimilor stabile sau asupra asocierilor permanente în interiorul cărora oamenii îşi petrec întreaga viaţă şi care se concretizează în instituţii sociale. Mulţimile aparţinând primei categorii reprezintă pentru cea de-a doua ceea ce însemnă pentru vasta întindere a mării valurile scurte, dar înalte.

Domnul Mc. Dougall care, în cartea sa *The Group Mind*, constata aceeaşi contradicţie, crede că o poate rezolva introducând în discuţie factorul *organizaţie*. În cazul cel mai simplu, spune el, masa (group) nu are nici o organizare sau nu este organizată decât rudimentar. El numeşte această masă neorganizată sau puţin organizată mulţime

(crowd). Fără îndoială, o mulţime nu se formează şi nu poate subzista fără un început de organizare, şi în mijlocul acestor mase simple şi rudimentare apar cu cea mai mare claritate unele din fenomenele fundamentale ale psihologiei colective[1]. Pentru ca membrii unei mulţimi umane, accidental reuniţi, să formeze o masă în sensul psihologic al cuvântului, trebuie ca între indivizi să existe ceva comun, trebuie ca toţi să fie interesaţi de acelaşi obiect, să încerce aceleaşi sentimente într-o situaţie dată şi (aş adăuga: prin urmare) să posede, într-o oarecare măsură, facultatea de a se influenţa unul pe celălalt („some degree of reciprocal influence between the members of the group)[2]. Cu atât mai mult această omogenitate mentală şi afectivă este mai puternică, existând mai multe şanse ca indivizii să formeze o masă psihologică, înzestrată cu un suflet colectiv ale cărui manifestări sunt de o natură în afara oricărei îndoieli.

Fenomenul cel mai remarcabil şi, în acelaşi timp, cel mai important al unui formaţiuni colective constă în exaltarea şi intensificarea emotivităţii la indivizii din care aceasta este compusă[3].

Se poate spune, adaugă domnul Mc. Dougall, că nu există nicăieri alte condiţii în care sentimen-

1 Op. cit., p. 22.
2 Op. cit., p. 23.
3 Op. cit., p. 24

tele omeneşti să atingă o intensitate egală cu aceea care se observă la oamenii reuniţi într-o mulţime, şi aceştia încearcă cu siguranţă o senzaţie voluptoasă de a se lăsa purtaţi de pasiunea lor, topindu-se în mulţime, pierzându-şi sentimentul delimitării individuale. Această absorbţie a individului de către mulţime este explicată de domnul Mc Dougall prin ceea ce el numeşte inducţie directă a emoţiilor, efect al „reacţiei simpatice primitive"[1], astfel spus, prin ceea ce noi, ceilalţi psihanalişti, cunoaştem deja sub numele de contagiune afectivă. Este un fapt stabilit că simptomele dominate de o anume stare afectivă sunt de natură a provoca automat acelaşi act subiectului care a generat acea stare. Această reacţie automată este cu atât mai intensă, cu cât numărul de persoane la care se constată aceeaşi emoţie este mai mare. În acest caz individul devine incapabil de a observa o atitudine critică şi se lasă cucerit de aceeaşi emoţie. Dar, împărtăşind excitaţia acelora care l-au influenţat, el sporeşte propria lor excitaţie, şi în acest fel încărcătura afectivă a indivizilor se intensifică prin inducţie reciprocă. Eşti împins şi constrâns să imiţi pe alţii, să fii la unison cu ceilalţi. Cu cât emoţiile sunt mai grosiere şi mai elementare, cu

[1] Op. cit., p. 25.

atât acestea au mai multe şanse de a se propaga în acest mod în mijlocul maselor[1].

Fenomenul intensificării afective este favorizat şi de alte influenţe, emanând din mulţime. Masa oferă individului impresia unei puteri nelimitate şi a unui pericol de neînvins. Momentan, mulţimea ţine locul ansamblului societăţii umane, încarnare a unei autorităţi în care există teama de pedeapsă şi unde se ridica atâtea bariere şi restricţii. Fireşte, este periculos să fii în opoziţie cu mulţimea, şi pentru a-şi asigura securitatea, fiecare n-are decât să urmeze exemplul pe care îl vede în jurul lui, să „urle împreună cu lupii". Supunându-se noii autorităţi, individul trebuie să-şi reducă la tăcere „vocea conştiinţei", ale cărei interdicţii şi porunci ar fi de natură să împiedice de a se bucura de toate avantajele hedoniste de care se împărtăşeşte în sânul mulţimii. Tot astfel, nu trebuie să ne mirăm văzând un individ din mulţime îndeplinind şi aporbând nişte lucruri de care, în condiţiile obişnuite ale vieţii sale, s-ar lipsi bucuros —, şi chiar am fi îndreptăţiţi să sperăm că acest lucru ne va permite să aruncăm puţină lumină asupra obscurităţii care învăluie numele enigmatic de „sugestie".

[1] Op. cit., p. 39.

Domnul Mc. Dougall nu contestă fenomenul scăderii nivelului intelectual în mulţime[1]. El spune că inteligenţele inferioare atrag la nivelul lor pe cele superioare. Acestora le este împiedicată activitatea, deoarece exagerarea afectivităţii creează în general nişte condiţii defavorabile muncii intelectuale, întrucât indivizii, intimidaţi de mulţime, nu se pot dedica liber acestei munci, şi pentru că responsabilitatea activităţii se diminuează la fiecare individ, chiar datorită faptului că acesta este absorbit de mulţime.

Concluzia pe care domnul Mc. Dougall o formulează asupra activităţii psihice a mulţimilor simple, „neorganizate“, nu e deloc mai favorabilă, nici mai măgulitoare decât acea aprţinând domnului Le Bon. Iată cum caracterizează el o astfel de mulţime[2]: aceasta este în general excitabilă, impulsivă, pasionată, versatilă, inconsecventă, indecisă şi în acelaşi timp gata de a acţiona, accesibilă numai pasiunilor cele mai grosiere şi sentimentelor celor mai simple, foarte uşor de sugestionat, superficială în reflecţii, violentă în judecăţile sale, capabilă de a asimila numai concluziile şi argumentele cele mai simple şi cele mai puţin perfecte, uşor de condus şi de emoţionat, neavând nici conştiinţă şi nici respect faţă de sine, lipsită de orice sentiment de

[1] Op. cit. p. 41.
[2] Op. cit., p. 45.

responsabilitate, gata a se lăsa antrenată de sentimentul puterii sale în toate relele de care nu ne putem aştepta decât din partea unei puteri absolute şi iresponsabile. Ea se comportă asemenea unui copil prost crescut sau ca un sălbatic pasionat şi nesupravegheat aflat în faţa unei situaţii care nu-i este familiară. În cazurile cele mai grave, mulţimea se comportă mai degrabă ca o turmă de animale sălbatice decât ca o reuniune de fiinţe umane.

Întrucât domnul Mc. Dougall opune acestei atitudini pe aceea a mulţimilor posedând o organizare superioară, suntem foarte nerăbdători să cunoaştem în ce constă ultima situaţie şi care sunt factorii care favorizează apariţia ei. Autorul enumeră cinci din aceşti principali factori, cinci „condiţii principale" necesare ridicării nivelului vieţii psihice a mulţimii.

Prima condiţie, care este cea fundamentală, constă într-un anumit grad de continuitate privind compoziţia mulţimii. Această continuitate poate fi materială sau formală: în primul caz, aceleaşi persoane fac parte din mulţime un timp mai mult sau mai puţin îndelungat: în cel de-al doilea caz, în interiorul mulţimii se creează anumite situaţii ocupate rând pe rând de unii membri ai săi.

A doua condiţie face necesar ca orice individ aparţinând mulţimii să-şi formeze — în ce priveşte natura, funcţia, activitatea şi exigentele acesteia —

o idee din care să decurgă ideea sa afectivă privind mulţimea în totalitate.

În al treilea rând, trebuie ca fiecare mulţime să se găsească în raport cu alte formaţiuni analoage, dar deosebite faţă de ea din mai multe privinţe, să existe un fel de rivalitate între o mulţime dată şi celelalte.

În al patrulea rând, e necesar ca mulţimea să fie posesoarea unor tradiţii, unor obiceiuri, unor instituţii dintre care cele principale să se refere la relaţiile reciproce dintre membri săi.

În sfârşit, în al cincilea rînd, mulţimea trebuie să aibă o organizare, concretizată în specializarea şi diferenţierea activităţilor asumate de fiecare individ.

Când aceste condiţii sunt realizate, potrivit părerii domnului Mc. Dougall, inconvenientele de ordin psihic ale mulţimii ar dispare. Pentru a se evita scăderea nivelului intelectual colectiv, mulţimea va fi scutită de sarcina soluţionării problemelor de ordin intelectual, această sarcina fiind încredinţată indivizilor.

Ni se pare că această condiţie pe care domnul Mc. Dougall o desemnează cu numele de „organizare" ar putea fi descrisă în alt mod. E vorba de a creea mulţimii caracteristicile care sunt proprii individului şi pe care acestea le-a pierdut prin absorbţia sa în mulţime. Aceasta înseamnă că individul, înainte de a fi înglobat în mulţimea primitivă, îşi avea continuitatea sa, conştiinţa,

tradiţiile şi obiceiurile sale, avea un câmp de activitate propriu, prezenta un mod de adaptare şi stătea deoparte de ceilalţi indivizi cu care rivaliza. Toate aceste calităţi au fost pierdute provizoriu de omul individual, ca urmare a intrării sale în rândurile mulţimii „organizate". Tendinţa de a înzestra mulţimea cu atributele proprii individului ne duce cu gândul la profunda observaţie a lui W. Trotter[1] care vede în această tendinţă de formare a grupurilor masive expresia biologică, pe plan social, a structurii pluricelulare a organismelor superioare.

[1] *Instincts of the herd in peace and war, Londra,* 1916 (Instinctul gregar în timp de pace şi în timp de război)

CAPITOLUL IV

Sugestie şi libido

În cele afirmate până acum, am luat ca punct de plecare acest fapt fundamental că individul făcând parte dintr-o mulţime suferă, sub influenţa acesteia, schimbări profunde care se repercutează asupra activităţii sale psihice. Afectivitatea omului individual suportă o exagerare extraordinară, în timp ce activitatea sa intelectuală se reduce şi îşi pierde considerabil din amploare, exagerarea uneia şi diminuarea celeilalte efectuându-se în sensul asimilării fiecărui individ din mulţime de către toţi ceilalţi. Şi acest ultim rezultat nu poate fi obţinut decât prin suprimarea tuturor modurilor de inhibiţie proprii fiecăruia şi prin renunţarea la tot ce există individual şi particular în tendinţele individului. Ştiam ca aceste efecte, adesea nedorite, pot fi neutralizate cel puţin parţial, prin organizarea mulţimilor; dar afirmând această

posibilitate, se neglijează faptul fundamental, adică exagerarea afectivităţii şi coborârea nivelului intelectual la indivizii care fac parte din mulţimea primitivă. Trebuie deci să găsim explicaţia psihologică a acestor modificări psihice pe care mulţimea le imprimă omului individual.

Factorii raţionali pe care i-am menţionat deja mai sus, adică intimidarea exercitată de mulţime asupra individului şi, prin urmare, acţiunea instinctului de conservare suportată de acesta, nu sunt suficienţi pentru a explica fenomenele remarcate. Toate explicaţiile propuse de autorii care au scris despre sociologia şi psihologia mulţimilor se reduc, în fond, cu toate că sub nume diferite, la una singură: cea care se rezumă la cuvântul magic *sugestie*. E adevărat că Tarde vorbeşte de *imitaţie,* dar nu putem subscrie la ceea ce ne spune unul din autori, când, criticând ideile lui Tarde, ne arată că imitaţia intră în categoria sugestiei, fiind chiar o consecinţă a acesteia[1]. Domnul Le Bon reduce toate particularităţile fenomenelor la doi factori: sugestia reciprocă şi sugestia exercitată de şef. Dar prestigiul, la rândul său, nu se exercită decât în favoarea sugestiei. În ce-l priveşte pe domnul Mc. Dougall, am fi putut crede o clipă că principiul său despre „inducţia afectivă primară" ne-ar scuti de necesitatea de a admite existenţa sugestiei. Dar,

[1] Brugeilles. *Esenţa fenomenului social: sugestia* „Rev, filosof.", XXV, 1913.

examinând îndeaproape acest principiu, ne dăm seama că el nu exprimă altceva decât fenomenele binecunoscute sub numele de „imitaţie", de „contagiune", insistând doar asupra părţii afective a acestora. Că noi avem tendinţa de a imita starea afectivă a unei persoane cu care intrăm în contact, — este un fapt incontestabil. Dar e bine de ştiut că, foarte adesea, noi rezistăm acestei tentaţii, luptând împotriva stării afective care vrea să ne stăpânească, reacţionând într-o manieră deseori diametral opusă. Se va spune că influenţa sugestivă a mulţimii e aceea care ne obligă să urmăm tendinţa de imitaţie, în virtutea căreia suferim înrâurirea unei stări afective Cu toate acestea, chiar fiind de acord cu domnul Mc. Dougall, nu ieşim din domeniul sugestiei; domnia sa nu ne spune nimic în plus faţă de alţii, şi anume că mulţimile se disting printr-o sugestibilitate aparte.

Suntem prin urmare pregătiţi să admitem ca sugestia (sau, mai exact, sugestibilitatea) este un fenomen primitiv şi ireductibil, un fapt fundamental al vieţii psihice omeneşti. Aceasta a fost şi părerea lui Bernheim, pe care l-am putut vedea eu însumi, în 1889, făcând nişte tururi de forţa extraordinare. Însă îmi aduc aminte că deja încercam de pe-atunci un fel de revoltă surdă împotriva acestei tiranii a sugestiei. Dacă unui bolnav, care se arată recalcitrant, i s-ar striga. „Ce faci? Te contra-sugestionezi!", nu m-aş putea împiedica să gândesc că asupra acestuia se comite o nedreptate sau o

violenţă. Omul avea desigur dreptul de a se contra-sugestiona, ca răspuns la tentativa de supunere prin sugestie. Opoziţia mea a căpătat mai târziu forma unei revolte împotriva acestei maniere de a gândi, potrivit căreia sugestia, care ar explica totul, nu ar avea nevoie de nici o explicaţie în ce o priveşte. De mai multe ori am citat în legătură cu aceasta o veche glumă: „Dacă sfântul Cristofor îl sprijinea pe Cristos şi dacă Cristos sprijinea lumea, spune-mi: unde şi-a mai putut pune, prin urmare, sfântul Cristofor picioarele?[1]

Abordând astăzi din nou, după treizeci de ani de întrerupere, enigma sugestiei, constat că nimic nu s-a schimbat în privinţa aceasta, cu singura excepţie care atestă precis influenţa exercitată de psihanaliză. Constat că astăzi se încearcă în mod deosebit formularea corectă a noţiunii de sugestie, adică impunerea folosirii acestui termen regulilor convenţionale[2], ceea ce, după părerea mea, este departe de a fi superfluu, dat fiind că termenul în discuţie, care îşi găseşte aplicaţii din ce în ce mai largi, va sfârşi prin a-şi pierde complet sensul primitiv şi prin a desemna o influenţă oarecare,

---

[1] „Christophorus Christum, Christus sustulit orbeam, Constiterit pedibus dic ubi Christophorus?" Konrad Richter: *Der deutsche St. Christoph,* Berlin, 1896, *Acta Germanica,* V, 1.

[2] A se vedea, de exemplu, *A note on sugesstion,* de Mc. Dougall, în „Journal of Neurology and Psyohopathologye", vol. I, Nr. 1, mai 1920.

precum cuvintele englezeşti *to suggest, suggestion*, sau cuvântul franţuzesc *suggérer* şi derivatele sale. Dar noi nu posedăm totdeauna o explicaţie referitoare la însăşi natura sugestiei, adică a condiţiilor în care fiinţa umană suferă o influenţă în absenţa oricărei raţiuni logice. Aş fi gata să dovedesc justeţea acestei afirmaţii analizând literatura de specialitate a acestor ultimi treizeci de ani, dacă n-aş şti că în preajma mea se pregăteşte o lucrare foarte importantă asupra aceleiaşi probleme. Aş încerca de asemenea să folosesc în explicarea psihologiei colective noţiunea de *libido*, care ne-a făcut deja atâtea mari servicii în studierea psihonevrozelor.

Libido este un termen împrumutat teoriei afectivităţii. Prin el desemnăm în acelaşi timp energia (considerată ca o mărime cantitativă, încă nemăsurabilă) tendinţelor aparţinând a ceea ce rezumăm prin cuvântul *dragoste*. Esenţa a ceea ce numim dragoste este formată firesc din ceea ce în mod obişnuit e cunoscut drept iubire şi care e cântată de poeţi, adică dragoste sexuală, cu o ultimă semnificaţie ce constă în împreunarea sexuală. Dar noi nu separăm de aceasta toate celelalte varietăţi de dragoste, adică iubirea de sine, iubirea faţă de părinţi şi de copii, prietenia, dragostea de oameni în general, aşa cum, cu atât mai mult, nu departajăm ataşamentul faţă de obiectele concrete şi faţă de ideile abstracte. Pentru

a justifica extinderea semnificaţiei pe care o dăm termenului „dragoste", putem cita rezultatele pe care ni le-a revelat cercetarea psihanalitică, anume că toate aceste varietăţi de dragoste sunt în egală măsură expresii ale unui singur şi acelaşi ansamblu de tendinţe, care, în anumite cazuri, invită la împreunare sexuală, în timp ce în cazul altor forme, aceste tendinţe evită realizarea acestui scop, păstrând în acelaşi timp suficiente trăsături caracteristice prin natura lor, asupra identităţii căreia nu ne putem înşela (sacrificiul de sine, căutarea unei intimităţi).

Ne gândim că, atribuind cuvântului „dragoste" o asemenea multiplicitate de semnificaţii, limbajul a operat o sinteză pe deplin justificată, şi că n-am putea proceda mai bine decât aşezând această sinteză la baza consideraţiilor noastre şi a explicaţiilor ştiinţifice. Procedând astfel, psihanaliza a ridicat o furtună de proteste indignate, ca şi cum ea s-ar fi făcut vinovată de o inovaţie-sacrilegiu. Şi totuşi, „lărgind" concepţia despre dragoste, psihanaliza n-a creat nimic nou. *Eros*-ul lui Platon prezintă, relativ la originile sale, la manifestările şi raporturile sale cu dragostea sexuală, o analogie completă cu energia amoroasă, cu libidoul psihanalizei[1] şi când, în faimoasa „Epistolă către

---

[1] Nachmansohn, *Freud's Libidotheorie verglichen mit der Eroslehre Platos,* „Internat. Zeitschr. f. Psuchoanal.", III, 1915, ibid., VII, 1921.

Corinteni", apostolul Pavel laudă dragostea şi o aşează deasupra oricărui lucru, acesta îl apreciază fără îndoială în acelaşi sens „lărgit"[1], de unde rezultă că oameni nu iau totdeauna în serios pe marii lor gânditori, chiar atunci când par a-i admira.

Toate aceste varietăţi ale iubirii, sunt analizate preferenţial de psihanaliză şi, potrivit originii lor, apreciate drept înclinaţii sexuale. Majoritatea oamenilor „instruiţi" au văzut în această denominaţie o ofensă şi s-au răzbunat lansând împotriva psihanalizei acuzaţia de „pansexualism". Cel care vede în sexualitate ceva ruşinos şi umilitor pentru natura umană este liber să se servească de termeni mai distinşi precum *Eros* şi *Erotic*. Aş fi putut să fac şi eu acelaşi lucru chiar de la început, ceea ce m-ar fi protejat de o mulţime de obiecţii. Dar nu am făcut-o, pentru că nu-mi place să cedez laşităţii. Nu se ştie până unde se poate ajunge pe această cale; începi prin a ceda în privinţa cuvintelor şi sfârşeşti uneori prin a ceda asupra lucrurilor. Nu cred că este un merit a-ţi fi ruşine de sexualitate, cuvântul grec *Eros*, prin care se crede că se poate diminua această ruşine, nu este, în fond, altceva decât traducerea cuvântului nostru *Iubire;* şi, în sfârşit, cel care ştie să aştepte nu are nevoie să

[1] Chiar dacă aş vorbi limba oamenilor, şi chiar a îngerilor, dacă mi-ar lipsi dragostea, aş fi precum bronzul care sună, ori ca un ţimbal care cântă. (Corinteni, I, cap XIII)

facă concesii. Vom încerca să admitem că relaţiile de dragoste (sau, pentru a întrebuinţa o expresie mai neutră, ataşamentele afective) contribuie şi ele la formarea fondului sufletului colectiv. Să ne amintim că autorii pe care i-am citat nu suflă un cuvânt în legătură cu aceasta. Ceea ce ar putea corespunde acestor relaţii de dragoste se află în cazul lor ascunse în spatele paravanului sugestiei. Două idei pe care noi le relevăm în treacăt justifică, de altfel, tentativa noastră. În primul rând, pentru ca mulţimea să-şi păstreze consistenţa, trebuie ca ea să fie menţinută de o forţă oarecare. Şi care poate fi aceasta forţă, dacă nu *Erosul* care asigură unitatea şi coeziunea a tot ce există în lume? În al doilea rând, când individul, înglobat în mulţime, renunţă la ceea ce are personal şi particular şi se lasă sugestionat de alţii, avem impresia că procedează astfel deoarece încearcă nevoia de a fi de acord cu ceilalţi membri ai mulţimii, mai mult decât de a fi în opoziţie cu aceştia; prin urmare individul procedează în acest mod poate „din dragoste pentru ceilalţi[1]".

---

[1] „Ihnen zuliebe": pentru a le face plăcere

CAPITOLUL V

Două mulţimi artificiale: Biserica şi Armata

În ce priveşte morfologia mulţimilor, să ne amintim că se pot distinge mai multe varietăţi şi că, în formarea şi constituirea lor, mulţimile pot urma nişte direcţii adesea opuse Există mulţimi foarte pasagere şi mulţimi permanente; mulţimi foarte omogene, compuse din indivizi asemănători, şi mulţimi neomogene; există mulţimi naturale şi mulţimi artificiale care nu se menţin decât printr-o constrângere exterioară; există mulţimi primitive şi mulţimi diferenţiale, înalt organizate. Totuşi, din motive de care ne vom da seama mai târziu, vom insista îndeosebi asupra unei distincţii căreia autorii nu i-au dat încă o atenţie suficientă: asupra aceleia între mulţimile fără conducători şi mulţimile dirijate de conducători. Şi,

contrar obiceiului, cea care va servi ca punct de plecare cercetărilor noastre nu va fi o formaţiune simplă şi elementară, ci va face parte din rândul acelor mulţimi permanente, artificiale, având un grad de dezvoltare foarte ridicat. Exemplele cele mai interesante din aceste formaţiuni ne sunt furnizate de *Biserică*, adică de comunitatea credincioşilor, şi de ***Armată***.

Biserica şi Armata sunt nişte mulţimi artificiale, adică mulţimi a căror coeziune este menţinută printr-o constrângere exterioară care se opune în acelaşi timp modificărilor structurii sale. În general, cineva face parte dintr-o astfel de mulţime, fără a fi fost consultat în prealabil dacă doreşte sau nu; nu este liber să intre aici sau să iasă când doreşte, şi tentativele de evaziune sunt sever pedepsite sau subordonate unor condiţii riguros determinate. Problema de a şti din ce cauză aceste asocieri au nevoie de garanţii pe potrivă nu ne interesează pentru moment. Ceea ce ne interesează este faptul că aceste mulţimi înalt organizate, protejate în acest fel împotriva oricărei posibilităţi de dezagregare, ne relevă anumite particularităţi care, în cadrul altor mulţimi, rămân în stare de disimulare.

În cadrul Bisericii (şi ne-am gândit mai mult să luăm ca model Biserica catolică) şi în cadrul Armatei, oricâte diferenţe ar prezenta între ele, domneşte aceeaşi iluzie, aceea a prezenţei, vizibile sau invizibile, a unui şef (Cristos în Biserica catolică,

comandantul suprem în Armată) care nutreşte aceeaşi dragoste faţă de toţi membrii colectivităţii. Toţi se aliniază acestei iluzii; dacă ea ar dispărea, Armata şi Biserica nu ar întârzia să se dezagrege, în măsura în care le-ar permite-o constrângerea exterioară. În ce priveşte dragostea egală cu care Cristos îşi iubeşte toţi credincioşii fără excepţie sau distincţie, acest fapt se află exprimat clar în cuvintele: ceea ce voi faceţi unuia dintre fraţii mei cei mai umili, mie îmi faceţi. Cristos se află, în raport cu indivizii componenţi ai mulţimii fidelilor, în postura unui frate mai mare; le ţine loc de tată. Toate cerinţele adresate individului decurg din această dragoste a lui Cristos. Un suflu democratic animă Biserica, pentru că toţi sunt egali în faţa lui Cristos, pentru că toţi au drept egal la dragostea lui. Nu-i lipsit de o profundă raţiune faptul că se insistă asupra analogiei dintre comunitatea creştină şi o familie, şi că fidelii se consideră ca nişte fraţi, adică fraţi prin dragostea datorită căreia Cristos este însufleţit de respectul lor. Este incontestabil că legătura care uneşte fiecare individ de Cristos este cauza legăturii care uneşte pe fiecare individ de toţi ceilalţi. La fel se întâmplă şi în Armată; şeful este tatăl care îşi iubeşte în mod egal soldaţii, şi din acest motiv soldaţii sunt ataşaţi unii de alţii prin legături de camaraderie. Din punctul de vedere al structurii, Armata se deosebeşte de Biserică prin faptul că ea se compune dintr-o ierarhie de

formaţiuni succesive: fiecare căpitan este, în calitate de şef, tatăl companiei sale, fiecare subofiter — tatăl grupei sale. E drept că Biserica prezintă şi ea o ierarhie de acest gen, căci se presupune că Iisus cunoaşte mai mult nevoile credincioşilor săi şi se îngrijeşte de aceştia mai mult decât ar şti s-o facă orice şef uman

Acestei concepţii asupra structurii libidinale[1] a Armatei, i s-ar putea obiecta pe drept că nu ţine seama de ideile de patrie, de glorie naţională, etc., care contribuie atât de mult la coeziunea Armatei. E uşor de răspund acestei obiecţii — că aceste elemente de coeziune sunt dintr-o categorie foarte diferită şi că e departe de a fi atât de simplu cum se crede; şi se mai poate adăuga că exemplele marilor conducători precum Cezar, Wallenstein, Napoleon, demonstrează că ideile în cauză nu sunt nicidecum indispensabile pentru menţinerea coeziunii unei armate În ce priveşte înlocuirea posibilă a unui şef printr-o idee directoare şi raporturile existente între aceştia, vom vorbi mai târziu Cei care neglijează factorul libidinal al Armatei, chiar atunci când acesta nu este singurul care acţionează, nu comit numai o eroare teoretică, ci creează şi un pericol practic Militarismul prusac, care era tot atât de puţin accesibil psihologiei cât şi ştiinţei germane, a suportat de altfel consecinţele

---

[1] în terminologia feudiană *ceea ce se raportează la libido* (n tr)

acestei erori şi ale acestui pericol în timpul marelui război european[1]. A fost fapt recunoscut că nevrozele de război care au dezagregat armata germană reprezentau un protest al individului împotriva rolului care îi era destinat şi, bazându-ne pe o comunicare a lui E. Simmel[2], putem afirma că prima dintre cauzele acestor nevroze trebuie atribuită manierei crude şi inumane în care şefii îşi tratau sobordonaţii. Dacă s-ar fi ţinut cont mai mult de această nevoie libidinală a soldatului, cele 14 puncte ale preşedintelui Wilson n-ar fi găsit atâta credibilitate, iar şefii militari germani n-ar mai fi văzut cum li se sparge în mâini magnifica unealtă de care dispuneau.

Să notăm bine că în cadrul acestor două mulţimi artificiale (Armata, Biserica) fiecare individ este unit prin legături libidinale cu şeful (Cristos, comandantul suprem) pe de o parte, şi de toţi ceilalţi indivizi care compun mulţimea, pe de altă parte. Ne rezervăm dreptul de a examina ulterior raporturile care există între aceste două genuri de legături, dacă ele sunt de aceeaşi natură şi prezintă aceeaşi valoare şi în ce termeni psihologici ar fi posibilă descrierea unora şi a altora. Dar noi credem de-acum înainte că putem reproşa autorilor faptul că nu au ţinut cont suficient de importanţa şefului[3]

---

[1] Este vorba de primul război mondial. (n.r.)

[2] *Kriegsneurosen und Psychiches Trauma,* München, 1918.

[3] Termenul ce se va impune mai târziu în psihologia (grupurilor) va fi cel de *lider* (leader). (n.r.)

în psihologia mulțimilor, în timp ce alegerea primului obiect al cercetărilor noastre ne-a plasat în condiții mult mai favorabile. Credem că am găsit calea cea bună pentru a explica fenomenul fundamental al psihologiei mulțimilor, adică privarea de libertate care caracterizează pe indivizii făcând parte dintre mulțime. Dat fiind, într-adevăr, că legăturile afective solide atașează individul de două centre diferite, nu ne va fi greu să explicăm chiar prin acest fapt modificarea și limitarea personalității sale, fenomene observate și notate de toți autorii.

Pentru a ne convinge o dată în plus că esența unei mulțimi constă în legăturile libidinale care o traversează dintr-o parte în alta, ca o plasă deasă, nu trebuie decât să analizăm fenomenul panicii, așa cum se observă el în mulțimile militare O panică se produce când mulțimea începe să se dezagrege Ea este caracterizată prin aceea că ordinele șefilor nu mai sunt ascultate și că fiecare nu se preocupă decât de el însuși, fără nici o grijă față de ceilalți. Legăturile reciproce se rup, și o frică imensă, ale cărei rațiuni n-ar ști să le explice nimeni îi cuprinde pe toți Ni s-ar putea în mod firesc obiecta că noi inversăm ordinea fenomenelor și că, dimpotrivă, frica, atingând proporții nemăsurate, este aceea care a rupt toate legăturile și a înăbușit toate celelalte considerații. Domnul Mc Dougall[1] chiar vede în panică (nemilitară, e drept)

---

[1] Op cit p 24

un exemplu-model a ceea ce el numeşte *primary induction,* exagerare afectivă prin contagiune. Această explicaţie raţională nu e în nici un chip satisfăcătoare, întrucât e vorba în mod clar de a explica pentru ce frica a căpătat proporţii atât de gigantice. E imposibil să incriminezi imensitatea pericolului, deoarece această armată, care este acum pradă panicii, înfruntase deja, fără ezitare, nişte pericole tot atât de mari, dacă nu şi mai mari, şi ceea ce caracterizează o panică se datorează în mod sigur faptului că ea depăşeşte în proporţii pericolul care ameninţă, şi că se declanşează adesea din motive insignifiante. Când individul, invadat de panică, începe să nu se mai gândească decât la el însuşi, demonstrează chiar prin acest fapt ruptura legărurilor afective care până atunci atenuaseră în ochii săi dimensiunile pericolului. El are atunci senzaţia că se găseşte singur în faţa pericolului, ceea ce îl face să exagereze gravitatea acestuia. Putem deci să afirmăm că spaima presupune relaxarea, eliberarea din structura libidinală a mulţimii, şi că nu reacţionează decât consecutiv cu această relaxare; în timp ce opinia contrară, care vede în teama de pericol cauza distrugerii legăturilor libidinale ale mulţimii, nu corespunde realităţii faptelor.

Aceste observaţii nu infirmă cu nimic concepţia domnului Mc. Dougall, potrivit căreia teama colectivă poate atinge proporţii extraordinare sub in-

fluenţa inducţiei (contagiunea). Această concepţie se pretează îndeosebi explicării cazurilor în care există într-adevăr un pericol mare şi o mulţime căreia nici un loc afectiv solid nu-i asigură coeziunea.

Cazul tipic de acest gen este cel al unui incendiu izbucnit într-o sală de teatru sau de şedinţe. Dar cazul cel mai instructiv şi care satisface cel mai bine demonstraţia noastră, e acela al unui corp de armată cuprins de panică, în faţa unui pericol care nu depăşeşte media şi care a fost deja înfruntat de multe ori cu calm şi sânge rece. Cuvântul „panică" nu are de altfel o definiţie clară şi univocă. Uneori el serveşte la desemnarea fricii colective, alteori a fricii individuale, când aceasta depăşeşte orice măsură, şi, adesea, acest cuvânt e rezervat cazurilor în care explozia fricii nu este justificată de împrejurări. Oferind cuvântului „panică" sensul de frică colectivă, putem stabili o analogie cu arie de extindere foarte mare. Frica individului este provocată sau de gravitatea pericolului, sau de dispariţia legăturilor afective (localizări ale libidoului); acest ultim caz este acela al angoasei nevrotice[1]. Tot astfel, panica se produce fie în urma agravării pericolului care ameninţă pe toată lumea, fie ca urmare a suprimării legăturilor afective care asigurau coeziunea mulţimii, şi în acest din urmă

[1] A se vedea *Introducere în psihanaliză*, cap. XXV.

caz angoasa colectivă prezintă analogii cu angoasa nevrotică[1].

Concepând panica, alături de domnul Mc. Dougall[2], ca pe una din manifestările cele mai caracteristice ale *group mind*, se ajunge la rezultatul paradoxal că sufletul colectiv se dezagregă chiar în momentul în care el îşi manifestă proprietatea sa cea mai caracteristică şi chiar prin intermediul acestei manifestări. E neîndoielnic că panica semnifică dezagregarea mulţimii şi are drept consecinţă dispariţia a tot ceea ce leagă între ei pe membrii acestei mulţimi.

În piesa pe care Nestroy a scris-o cu scopul de a parodia drama lui Hebbel, *Judith şi Holofern*, un soldat exclamă: „Şeful şi-a pierdut capul"; şi, imediat după aceea, asirienii au luat-o la fugă. Avem aici un exemplu tipic despre modul în care izbucneşte panica, ei îi este suficient, cel mai adesea, un pretext neînsemnat. Pericolul rămânând acelaşi, e suficient, pentru a se produce panica, să nu se mai ştie nimic despre şef, să se creadă că s-a pierdut sau că a dispărut. Odată cu legăturile care îi uneau de şef, au dispărut în general şi cele care îi uneau pe indivizii din mulţime, unul de celălalt. Mulţimea se pulverizează ca un balon de săpun.

---

[1] Conf. articolului foarte interesant, deşi cam fantezist lui Bela v. Felszeghy. *Panik und Panikkomplex*, „Imago", VI, 120

[2] Op. cit.

Dezagregarea unei mulţimi religioase nu este tot atât de uşor de observat. Am avut recent ocazia să parcurg un roman englezesc, scris în spirit creştin şi recomandat de episcopul de Londra. Acest roman, care poartă titlul: *When it was dark*, descrie cu îndemânare, şi, după părerea mea, exact urmările unei asemenea eventualităţi. Autorul îşi imaginează o conspiraţie urzită de inamicii persoanei lui Cristos şi ai credinţei creştine, care au pretins că ar fi reuşit să descopere la Ierusalim un cavou şi, în acest cavou, o inscripţie prin care Iosif din Arimateea ar fi anunţat că, din motive de pietate, a ridicat clandestin, la trei zile după patimile sale, trupul lui Cristos din mormânt, pentru a-l transporta în acest cavou. Această descoperire arheologică semnifică prăbuşirea dogmelor reîntoarcerii lui Cristos şi ale naturii sale divine şi, prin urmare, o zguduire a culturii europene şi o sporire extraordinară a numărului de violenţe şi de crime de tot felul, până în ziua când complotul falsificatorilor este descoperit şi denunţat.

Ceea ce se manifestă pe parcursul acestei descompuneri presupuse a mulţimii religioase nu este teama, căreia îi lipseşte orice pretext: sunt izbucnirile ostile faţă de alte persoane, impulsuri care până atunci nu s-ar putut exprima, datorită iubirii comune prin care Cristos îi îngloba pe toţi

oamenii[1]. Chiar în timpul domniei lui Cristos, există indivizi care se află în afara acestor legături. sunt aceia care nu fac parte din comunitatea credincioşilor, cei care nu-l iubesc pe Cristos, şi care nu sunt iubiţi de el. Iată de ce o religie, chiar dacă se întemeiază pe iubire, trebuie să fie dură şi să-i trateze fără dragoste pe toţi cei care nu-i apartin În fond, orice religie este o religie a iubirii faţă de toţi cei pe care îi cuprinde, fiind gata a se arăta crudă şi intolerantă faţă de cei care nu o recunosc

Oricât prejudiciu personal i s-ar putea aduce. nu trebuie să i se reproşeze prea mult credinciosului cruzimea şi intoleranţa, necredincioşii şi indiferenţii sunt liberi, din punct de vedere psihologic, sa se arate străini de aceste sentimente. Dacă această intoleranţă nu mai posedă astăzi violenţa şi cruzimea care o caracterizează altădată, ne-am înşela dacă am pune acest fapt pe socoteala îmblânzirii moravurilor umane Trebuie să căutam cauza mai degrabă in slăbirea incontestabilă a sentimentelor religioase şi a legaturilor libidiale care decurg din acest lucru.

O altă formaţiune colectivă tinde să ia locul comunităţii religioase (acesta este, se pare cazul

[1] A se vedea explicarea unor fenomene analoage survenite după căderea autorităţii patriarhale, în *Die Vaterlose Gasellschaft* de P Federn Viena, editura Anzengruber, 1919

a ceea ce se cheamă „partidul socialist") şi vom vedea curând cum manifestă, faţă de cei care vor rămâne în afara acestei formaţiuni, aceeaşi intoleranţă precum cea care caracteriza luptele religioase; şi, dacă diferenţele care există între concepţiile ştiinţifice vor putea dobândi, în ochii mulţimii, o importanţă egală cu cea a diferenţelor religioase, se va vedea fără îndoială, (şi din aceleaşi motive), producându-se aceleaşi rezultat.[1]

[1] În acest paragraf, Freud se arată a fi nu numai psiholog subtil dar şi vizionar în privinţa rezultatului aplicării ideilor dogmei „socialiste" (comuniste) asupra mulţimilor (popoarelor) – intoleranţă, violenţă, crimă. — (n. red.)

CAPITOLUL VI

Noi probleme şi noi orientări ale cercetărilor

În capitolul precedent am examinat două mulţimi artificiale, şi am văzut că acestea sunt dominate de două feluri de legături afective, dintre care unele, cele care îl ataşează pe individ de şef, apar mai decisive, cel puţin pentru cei doi, decât legăturile care îi unesc pe indivizi unii de ceilalţi.

Or, ar fi multe lucruri de examinat şi de descris, în legătură cu morfologia mulţimilor. Ar trebui să începem prin a stabili faptul că o simplă adunare de oameni nu reprezintă o mulţime, atâta timp cât legăturile de care vorbeam mai sus nu sunt încă formate, dar ar trebui să conchidem, în acelaşi timp, că o oarecare adunare de oameni manifestă o tendinţă foarte pronunţată de a se transforma

într-o mulţime psihologică. Ar trebui examinate îndeaproape diversele mulţimi, mai mult sau mai puţin permanente, care se formează spontan, şi să se studieze condiţiile lor de formare şi de descompunere. Diferenţa dintre mulţimile având un şef şi cele fără şef ar merita o atenţie particulară Ar mai trebui să se examineze de asemenea dacă mulţimile având un şef nu sunt cele mai primitive şi cele mai perfecte; dacă, în cadrul anumitor mulţimi, şeful nu poate fi înlocuit printr-o abstracţie, printr-o idee (mulţimile ascultând de un şef invizibil apropiindu-se în mod sigur de această ultimă formă); dacă o tendinţă, dacă o dorinţă susceptibilă de a fi împărtăşită de un mare număr de oameni n-ar fi în stare să îndeplinească rolul de substitut Abstracţia, la rândul său, nu s-ar putea încarna mai mult sau mai puţin perfect în persoana unui şef secundar, în acest caz, între şef şi idee stabilindu-se raporturi variate şi interesante? Nu există cazuri când şeful sau ideea îmbracă, să zicem aşa, un caracter negativ, prin urmare situaţia când ura faţă de o persoană determinată devine susceptibilă de a opera aceeaşi uniune şi de a creea aceleaşi legături afective ca şi cum ar fi vorba de un devotament pozitiv faţă de această persoană? Şi, în ultimul rând, ne-am putea întreba, dacă prezenţa unui şef este o condiţie indispensabilă, pentru ca o simplă adunare de oameni să se transforme într-o mulţime psihologică?

Toate aceste întrebări, dintre care unele sunt tratate în lucrări referitoare la psihologia colectivă, nu ne-ar putea abate interesul faţă de problemele psihologice fundamentale pe care le ridică în faţa noastră structura mulţimilor. Şi iată mai întâi o reflecţie menită a ne arăta care este cel mai scurt drum de urmat pentru a obţine dovada naturii libidinale a legăturilor care menţin coeziunea unei mulţimi.

Să încercăm a ne imagina maniera în care oamenii se comportă unii faţă de alţii, din punct de vedere afectiv. Potrivit celebrei parabole a lui Schopenhauer despre porcii spinoşi suferind de frig, nici unul dintre noi nu suportă o apropiere prea intimă faţă de semeni: „Într-o zi geroasă de iarnă, porcii spinoşi ai unei turme se strângeau unul în altul, pentru a se proteja de frig prin căldura reciprocă. Dar, deranjaţi în mod dureros de ţepi, aceştia se depărtează curând unul de celălalt. Obligaţi de a se apropia din nou, din cauza frigului stăruitor, simţiră încă o dată acţiunea neplăcută a spinilor, şi aceste mişcări de apropiere şi de depărtare durară până când aceştia găsiră o distanţă convenabilă unde se simţiră la adăpost de cele două rele[1]."

Potrivit mărturiei psihanalizei, orice relaţie afectivă intimă, cu o durată mai mică sau mai mare, între

[1] *Parerga und Paralipomena*, partea a II-a, XXXI. Gleichnisse und Parabeln.

două persoane, — raporturi conjugale, prietenie, raporturi între părinţi şi copii[1] — conţin un depozit de sentimente ostile sau, cel puţin neprietenoase de care cineva nu se poate debarasa decât prin refulare. Situaţia se prezintă mai clară în cazul a doi asociaţi care îşi petrec timpul cerându-se, sau în situaţa unui subordonat bombănind fără încetare împotriva superiorului. Acelaşi lucru se petrece când oamenii se adună în aşa fel încât formează ansambluri mai vaste. Ori de câte ori două familii se aliază prin căsătorie, fiecare dintre ele se consideră superioară celeilalte, ca fiind mai distinsă decât aceea; două vile vecine îşi fac una alteia o concurenţă geloasă; fiecare sătuc e plin de dispreţ faţă de cătunul vecin. Grupuri etnice aparţinând aceleiaşi rădăcini etnice se resping reciproc: germanul din sud nu-l suportă pe germanul din nord, englezul îl vorbeşte tot timpul de rău pe scoţian, spaniolul îl dispreţuieşte pe portughez. Aversiunea devine cu atât mai profundă, cu cât diferenţele sunt mai pronunţate: acest fapt explică aversiunea galilor faţă de germani, a arienilor faţă de semiţi, a albilor pentru oamenii de culoare.

Când ostilitatea este îndreptată împotriva unor persoane iubite, spunem că e vorba de o am-

[1] Cu singura excepţie a raporturilor dintre mamă şi fiu, raporturi care, fiind bazate pe narcisism, nu sunt tulburate de o rivalitate ulterioară: aceste raporturi, dimpotrivă, ar fi întărite de o derivaţie către obiectul sexual.

bivalenţă afectivă şi căutam explicaţia, probabil prea raţională, a acestui fenomen în numeroasele pretexte ale conflictelor de interese care, în mod sigur, dau naştere relaţiilor foarte intime. În sentimentele de repulsie şi de aversiune pe care le încercăm faţă de străinii cu care intrăm în contact, putem vedea expresia unui egotism, a unui narcisism care caută să se afirme şi se comporta ca şi cum cea mai mică deviere a proprietăţilor şi particularităţilor sale individuale ar implica o critică a acestor proprietăţi şi particularităţi şi ca o invitaţie de a le modifica, de a le transforma. De ce tocmai aceste detalii ale diferenţierii formează obiectul unei asemenea mari sensibilităţi? Este ceea ce noi ignorăm, dar ceea ce este sigur, e că această manieră de a se comporta a oamenilor relevă o promptitudine a urii, o agresivitate a cărei origine ne este necunoscută şi căreia putem să-i atribuim un caracter elementar[1].

Dar orice intoleranţă dispare, pe moment sau pe o durată mai lungă, în interiorul mulţimii. Atâta timp cât formaţiunea colectivă se menţine, indivizii se comportă ca şi cum ar fi croiţi după acelaşi tipar, suportă toate particularităţile vecinilor lor, se con-

---

Într-o lucrare recent publicată (1920), sub titlul. *Jenseit des Lustprinzips*, am încercat să ataşez polaritatea dragostei şi a urii unei opoziţii pe care am stabilit-o între instinctele vieţii şi instinctele morţii şi să indic în instinctele sexuale reprezentanţii cei mai puri ai primelor.

sideră egalii acestora şi nu încearcă faţă de ei nici cea mai mică aversiune Potrivit concepţiilor noastre teoretice, o astfel de restricţie a narcisismului nu poate fi decât rezultatul unui singur factor acela al ataşării libidinale de alte persoane. Egoismul nu-şi găseşte o limită decât în dragostea altora, în dragostea faţă de obiecte [1]. În legătura cu aceasta, am fi întrebaţi dacă o simplă asociere de interese, fără intervenţia vreunui element libidinal oarecare, nu e de natură a presupune toleranţa reciprocă şi respectul faţă de alţii. La această întrebare e uşor de răspuns că nu poate fi vorba în acest caz de o limitare permanentă a narcisismului, deoarece în asocierile de acest gen toleranţa nu durează mai mult timp decât avantajul imediat care apare din colaborarea cu ceilalţi. Valoarea practică a acestei chestiuni este de altfel mai mică decât am fi tentaţi să o credem, experienţa arătând că, chiar în cazurile de simplă colaborare, între camarazi se stabilesc de regulă nişte relaţii libidinale, şi că aceste relaţii supravieţuiesc avantajelor pur practice pe care fiecare şi le extrage din această colaborare. În relaţiile sociale dintre oameni regăsim faptele pe care cercetarea psihanalitică a permis să fie observate pe parcursul dezvoltarii libidoului in-

---

[1] A se vedea *Zur Einfuhrung des Narzissmus*, 1914 în „Sammlung Kleiner Schriften zur Neurosenlehre Vierte Folge, 1918

dividual. Libidoul se corelează cu satisfacerea marilor nevoi vitale şi alege ca prime obiecte ale sale persoane a căror intervenţie contribuie la această satisfacere. Şi în dezvoltarea umanităţii ca şi în aceea a individului, dragostea este cea care se dovedeşte a fi principalul, dacă nu singurul factor de civilizaţie, determinând trecerea de la egoism la altruism. Şi acest lucru e adevărat atât în dragostea sexuală pentru femeie, cu toate necesităţile care decurg de aici de a proteja ceea ce îi este drag, cât şi în cazul iubirii desexualizate, homosexuale şi sublimate faţă de alţi oameni de acelaşi sex.

Din această cauză, dacă observăm în mulţime limitări ale egoismului narcisist care nu se manifestă în afara acesteia, trebuie să vedem în astfel de fenomen proba irefutabilă că o formaţiune colectivă este caracterizată înainte de toate şi în mod esenţial prin stabilirea unor noi legături afective între membrii acestei formaţiuni.

Întrebarea care se pune şi care se impune aici este aceea de a şti de ce gen sunt aceste noi relaţii afective. În teoria psihanalitică a nevrozelor, ne-am ocupat până-n prezent, într-un mod aproape exclusiv, de tendinţele erotice care, în fixaţia lor faţă de obiecte, urmăresc în plus nişte scopuri sexuale directe. Ne aflăm aici în prezenţa tendinţelor erotice care, fără a pierde nimic din energia lor, au deviat de la scopurile lor primitive. Or, chiar în cadrul

fixaţiei sexuale obişnuite asupra obiectelor, am observat nişte fenomene care pot fi interpretate ca o deviaţie a instinctului de la scopul său sexual. Am descris aceste fenomene ca tot atâtea studii ale stării amoroase şi am văzut că ele comportă o anume limitare a *eului.* Vom examina îndată, cu o atenţie particulară, aceste fenomene caracteristice ale dragostei, în speranţa, care mi se pare îndreptăţită, de a trage de aici nişte concluzii susceptibile de a fi aplicate în relaţiile afective dintre indivizii unei mulţimi. În plus, am vrea să ştim dacă modul de fixaţie asupra unui obiect, aşa cum am observat în viaţa sexuală, reprezintă singurul ataşament afectiv posibil faţă de o altă persoană sau dacă trebuie să ţinem cont şi de alte mecanisme de acest gen. Or, psihanaliza ne indică în mod precis existenţa acestor alte mecanisme: acestea sunt *identificările*, procese încă insuficient cunoscute, dificil de descris şi a căror examinare ne va ţine departe, câtva timp, de principalul nostru subiect, adică de psihologia colectivă.

CAPITOLUL VII

Identificarea

Psihanaliza vede în „identificare" prima manifestare a unui ataşament afectiv faţă de o altă persoană. Această identificare joacă un rol important în *complexul lui Oedip,* în primele faze ale formării sale. Băieţelul manifestă un mare interes pentru tatăl său: ar vrea să devină şi să fie ceea ce este acesta, să-l înlocuiască în toate privinţele. S-o spunem liniştiţi: el îşi face din tatăl său idealul. Această atitudine faţă de tată (sau faţă de oricare alt om, în general) nu are nimic pasiv, nici feminin: este esenţialmente masculină. Ea se împacă foarte bine cu *complexul lui Oedip* la a cărui pregătire contribuie.

Simultan cu această identificare cu tatăl, sau puţin mai târziu, băieţelul începe să-şi îndrepte către mama sa dorinţele sale libidinale. El manifestă atunci două feluri de ataşament, diferite din punct

de vedere psihologic: un ataşament faţă de mama sa considerată drept obiect pur sexual, şi o identificare cu tatăl, pe care îl consideră ca model de imitat. Aceste două sentimente rămân o vreme alăturate, fără a se influenţa unul pe celălalt, fără a se deranja reciproc. Dar pe măsură ce viaţa psihică tinde să se unifice, aceste sentimente se apropie unul de celălalt, sfârşesc prin a se întâlni, şi din această întâlnire rezultă *complexul lui Oedip* normal. Copilul observă că tatăl îi barează drumul către mamă; identificarea sa cu tatăl capătă din această cauză o tentă ostilă şi sfârşeşte prin a se confunda cu dorinţa de a-şi înlocui tatăl, chiar alături de mama sa. Identificarea este de altfel ambivalentă chiar de la început; ea poate fi orientată atât către expresia de tandreţe cât şi spre cea a dorinţei de suprimare. Această identificare care se comportă ca un produs al primei faze, faza orală a organizării libidoului, adică faza în timpul căreia se încorporează obiectul dorit şi apreciat mâncându-l, adică suprimându-l. Se ştie că un canibal rămâne în această fază: îşi mănâncă cu plăcere duşmanii şi nu-i mănâncă decât pe aceia pe care îi iubeşte[1].

---

[1] A se vedea Freud: *Drei Abhandlungen zur Sexual-Theorie* şi Abraham: *Untersuchungen uber die fruheste prägenitale Entwicklungsstufe der Libido* în Internat Zeitschir f. Psachoanal., IV, 1916, ca şi în *Klonische Beitrage zur Psychoanalyse*, de acelaşi autor („Internat psychoanalyt. Bibliotik", Bd 10, 1921).

Se pierde uşor din vedere soarta ulterioară a acestei identificări cu tatăl. Se poate întâmpla ca *Oedipe-complexe* să sufere o inversare; ca tatăl, în urma unui fel de efeminare, să devină obiectul ale cărui tendinţe sexuale îşi aşteaptă satisfacţia; în acest caz, identificarea cu tatăl constituie faza preliminară a obiectivării sexuale a acestuia. Se poate afirma acelaşi lucru, *mutatis mutandis*, despre fiică în atitudinea ei faţă de mamă

E uşor de exprimat într-o formulă această diferenţă între identificarea cu tatăl şi ataşamentul faţă de el ca obiect sexual: în primul caz, tatăl este ceea ce copilul ar vrea să fie; în al doilea caz, ceea ce ar vrea *să aibă.* În primul caz,este interesat subiectul *eului*; al doilea, obiectul său. De aceea, identificarea este posibilă înaintea oricărei alegeri a obiectului Mult mai dificil este a da cu ajutorul acestei diferenţe o descriere metapsihologică concretă. Tot ceea ce se constată, e faptul că *eul* caută să semene cu ceea ce el îşi propune ca model.

Într-un simptom nevrotic, identificarea se corelează unui ansamblu mai complex. Fetiţa, de care ne vom ocupa acum, contractează acelaşi simptom morbid ca şi mama sa, de pildă o tuse penibilă. Aceasta se poate produce în mai multe feluri diferite: ori identificarea este aceeaşi precum cea care decurge din complexul Oedip, adică semnifică dorinţa ostilă de a lua locul mamei, în

care caz simptomul exprimă înclinaţia erotică faţă de tată; acest simptom realizează substituirea mamei sub influenţa sentimentului de culpabilitate, „Voiai să fii mama; acum eşti, cel puţin prin faptul că încerci aceeaşi suferinţă ca ea"; iată mecanismul complet al formării complexelor isterice. Sau, simptomul este acelaşi ca acela al persoanei iubite (în acest fel, în *Bruchstuck einer Hysterie-Analyse*, Dora imita tusea tatălui său): prin urmare putem descrie situaţia, spunând că *identificarea a luat locul înclinaţiei erotice, încât aceasta s-a transformat, prin regresiune, într-o identificare*. Ştim deja că identificarea reprezintă forma cea mai primitivă a ataşamentului afectiv; în condiţiile care supraveghează formarea simptomelor şi, ca urmare, ale refulării, tot sub influenţa mecanismelor inconştientului se întâmplă adesea ca alegerea obiectului libidinal să cedeze din nou locul identificării, deci ca eul să absoarbă, ca să zicem aşa, proprietăţile obiectului. E de notat că, în aceste identificări, eul copiază când persoana care nu e iubită, când persoana iubită. Iar noi constatăm că în cele două cazuri identificarea nu este decât parţială, absolut limitată, că eul se mărgineşte a împrumuta obiectului numai una din trăsăturile sale.

În al treilea caz, deosebit de frecvent şi de semnificativ, al formării simptomelor, identificarea se efectuează în afară şi independent de orice atitudine libidinală faţă de persoana copiată. Când

o tânără elevă de pension primeşte de la cel pe care îl iubeşte în secret o scrisoare care îi trezeşte gelozia şi la care ea reacţionează printr-o criză de isterie, unele din prietenele sale, la curent cu faptul, vor suferi, să spunem aşa, contagiunea psihică şi, la rândul lor, vor avea o criză. Mecanismul la care asistăm aici este acela al identificării, făcut posibil prin aptitudinea subiectului de a se pune într-o anume situaţie sau prin voinţa de a reuşi acest lucru. Şi celelalte pot avea o intrigă amoroasă secretă şi, sub influenţa sentimentului culpabilităţii lor, pot accepta suferinţa adusă de această greşeală. Dar ar fi inexact să se afirme că ele asimilează simptomul prieteniei lor prin simpatie. Dimpotrivă, simpatia dă numai naştere identificării, şi noi putem dovedi aceasta prin faptul că o infecţie sau o imitaţie de acest gen se produce şi în cazurile în care, între două persoane date, există şi mai puţină simpatie decât între nişte prietene de pension. Unul dintre *euri* a sesizat în celălalt o importantă analogie asupra unui anumit punct (în cazul nostru este vorba de un grad de sentimentalism tot atât de pronunţat): se produce deodată o identificare cu acest punct şi, sub influenţa situaţiei patogene, această identificare ajunge la simptomul care s-a manifestat în cazul eului imitat. Identificarea prin simptom oferă astfel indicarea punctului de întâlnire al celor două *euri,* care punct de întâlnire, în fond, ar trebui să rămână refulat.

Ceea ce am înţeles noi din aceste trei surse poate fi rezumat astfel: în primul rând, identificarea constituie forma cea mai primitivă de ataşare afectivă faţă de un obiect; în al doilea rând, ca urmare a unei transformări regresive, ea ocupă locul unui ataşament libidinal faţă de un obiect şi aceasta printr-un fel de introjecţie[1] a obiectului în *eu*; în al treilea rând, identificarea poate avea loc de fiecare dată când o persoană îşi descoperă o trăsătură comună cu o altă persoană, fără ca aceea să constituie pentru ea un obiect al dorinţelor libidinale. Cu cât trăsăturile comune sunt mai importante şi mai numeroase, cu atât mai mult identificarea va fi mai completă şi va corespunde astfel cu începutul unei noi ataşări.

Întrevedem deja faptul că ataşamentul reciproc care există între indivizii alcătuind o mulţime trebuie să rezulte dintr-o identificare asemănătoare, bazată pe o comuniune afectivă; şi putem presupune că această comuniune afectivă este constituită prin natura legăturii care ataşează pe fiecare individ de şef. În plus, ne dăm seama că suntem departe de a fi epuizat problema identificării, că ne găsim în prezenţa procesului cunoscut în psihologie sub numele de Einfühlung (asimilarea sentimentelor altuia) şi care joacă un foarte mare rol, mulţumită

---

[1] Proces prin care subiectul integrează în eul său tot ceea ce îl satisface din lumea exterioară. (n. trad.)

posibilităţilor pe care ni le deschide de a pătrunde în sufletul persoanelor străine de *eul* nostru. Voind totuşi să ne mărginim la efectele afective imediate ale identificării, vom lăsa la o parte importanţa pe care acest proces îl prezintă pentru viaţa noastră intelectuală.

Cercetarea psihanalitică, care, uneori, s-a ocupat şi de probleme mai dificile referitoare la psihoze, a putut constata existenţa identificării în unele cazuri a căror interpretare era departe de a fi uşoară. Voi cita în amănunt, în vederea unor interpretări ulterioare, două din aceste cazuri.

Geneza homosexualităţii masculine este, cel mai adesea, următoarea: tânărul a rămas multă vreme şi foarte strâns ataşat de mama sa, în sensul *complexului lui Oedip.* Odată atinsă pubertatea, soseşte momentul când tânărul trebuie să-şi schimbe mama contra altui obiect sexual. Se produce atunci o schimbare subită de orientare: în loc să renunţe la mama sa, el se identifică cu aceasta, se transformă în ea şi caută din nou obiecte susceptibile de a înlocui propriul său eu pe care să le poată iubi şi proteja precum el însuşi a fost iubit şi protejat de mama sa. Iată un proces din care se poate constata realitatea ori de câte ori voim şi care este, fireşte, total independent de ipoteza care s-ar putea formula în legătură cu raţiunile şi motivele acestei bruşte transformări. Ceea ce frapează în această identificare, este

amploarea sa: sub un raport dintre cele mai importante, îndeosebi din punctul de vedere al caracterului sexual, individul suferă o transformare după modelul persoanei care i-a servit până acum drept obiect libidinal. Însuşi acest obiect este în acest moment abandonat, ori total, ori numai în sensul în care rămâne conservat în inconştient. Însă acesta reprezintă de altfel un punct care nu intră în discuţia noastră. Înlocuirea, prin identificarea cu acesta, a obiectului abandonat şi pierdut, introjecţia obiectului în eu: toate aceste fapte nu mai constituie noutăţi pentru noi. În anumite ocazii, acest proces poate fi observat direct la copil. În *Internationale Zeitschrift fur Psychoanalise* a apărut recent observaţia asupra unui copil care, suferind în urma pierderii unei pisici, a declarat brusc că el era chiar acea pisică, a început să meargă în patru labe, n-a mai voit să mănânce la masă, etc.[1].

Un alt exemplu de introjecţie a obiectului ne-a fost oferită de analiza melancoliei, afecţiune determinată cel mai adesea de pierderea reală sau afectivă a obiectului iubit. Ceea ce caracterizează îndeosebi acest caz, este cruda auto-umilire a *eului*: bolnavul se autoîmpovărează de critici nemiloase şi de cele mai usturătoare reproşuri. Analiza a arătat că aceste reproşuri şi critici se

[1] Markuszewicz: Beitrag zum autistischen Denken bei Kindern, „Internat. Zeitsch. f. Psychoan." VI, 1920.

adresează propriu-zis obiectului şi exprimă răzbunarea exercitată de *eu* asupra acestui obiect. Umbra obiectului s-a proiectat asupra *eului*, aşa cum am spus Introjecţia obiectului se prezintă aici cu o claritate remarcabilă

Dar aceste melancolii ne relevă în plus şi alte detalii care pot prezenta importanţă pentru consideraţiile noastre ulterioare El ne indică un *eu* divizat, împărţit în două părţi, una înverşunată împotriva alteia. Această primă parte este cea care a fost transformată prin introjecţie, cea care înglobează obiectul pierdut. Dar partea care se arată atât de crudă faţă de vecina sa nu mai este o necunoscută pentru noi. Ea reprezintă „vocea constituţiei", instanţa critică a *eului*; chiar în condiţii normale, acesta nu se arată niciodată atât de nemiloasă şi de nedreaptă Deja în cele afirmate până acum (în legătură cu narcisismul, tristeţea şi melancolia) am fost obligaţi să admitem formarea, chiar în interiorul *eului*, unei asemenea instanţe, susceptibilă de a se scinda de celălalt *eu* şi de a intra în conflict cu acesta. Noi l-am numit *ideal al eului* şi i-am atribuit funcţiunea de observare a sinelui, conştiinţa morală, cenzura viselor şi rolul *ideal al eului* este moştenitorul narcisismului, în care *eul* infantil îşi este suficient sieşi. Puţin câte puţin, el împrumută influenţelor mediului toate exigenţele pe care mediul le pretinde *eului*, exigenţe pe care *eul* nu este totdeauna capabil să le

satisfacă, pentru ca, în cazurile când omul se crede îndreptățit a fi nemulțumit de el însuși, acesta să nu-și mai poată găsi satisfacția în *eul ideal* care s-a scindat brusc de celălalt eu. Am stabilit, pe deasupra, că în delirul auto-observării e posibil a remarca pe viu descompunerea acestei instanțe și a-i căuta originile în exercitarea autorității, înainte de toate a celei părintești[1]. Dar nu am uitat să adăugăm că distanța care separă acest *eu ideal* de *eul* real variază de la un individ la altul, și că la multe persoane această diferențiere din interiorul eului n-a depășit nivelul la care este reprezentată când e vorba de un copil.

Însă, înainte de a putea utiliza toate aceste materiale pentru explicarea organizării libidinale a unei mulțimi, trebuie să examinăm alte câteva raporturi reciproce între obiect și *eu*[2].

---

[1] *Zur Einfuhrung des Narzissmus*

[2] Știam prea bine că, prin intermediul acestor exemple împrumutate din domeniul patologiei, n-am epuizat natura fenomenului identificării și că am lăsat intactă o parte a enigmei pe care o prezintă formațiunile colective. Pentru a epuiza subiectul, ar trebui să ne dedicăm unei analize psihologice mult mai profunde și comprehensive. Pornind de la fenomenul identificării și urmând o anume direcție, se ajunge, trecând prin imitație, la *Einfuhlung,* adică la înțelegerea mecanismului care permite în general să se adopte o atitudine determinată față de o altă viață psihică. Chiar în manifestările unei identificări deja realizate, multe puncte rămân încă de elucidat. Identificarea are, printre altele, tendința de a se opune agresiunii împotriva

persoanei cu care subiectul se identifică, de a o proteja, de a-i veni în ajutor Studierea acestor identificări, aşa cum se prezintă ele, de pildă pe baza comunităţii formate de un clan, i-a revelat lui Robertson Smith rezultatul surprinzător că acestea se intermediază pe recunoaşterea unei substanţe comune (*Kinship and Marriage -- Înrudire şi Căsătorie, 1885)* şi pot, prin urmare, să fie create prin participarea la o masă comună. Acestă particularitate permite relaţionarea identificărilor de acest gen cu istoria primitivă a familiei umane, aşa cum am schiţat-o eu în cartea mea *Totem şi Tabu*

CAPITOLUL VIII

Starea de dragoste şi hipnoza

Cu toate capriciile sale, limbajul curent rămâne fidel unei realităţi oarecare. Din acest motiv, el desemnează sub numele de „dragoste" relaţii afective foarte variate, pe care noi le reunim teoretic sub aceeaşi denominaţie, fără a indica totuşi dacă prin acest cuvânt trebuie să înţelegem dragostea adevărată, propriu-zisă, admiţând astfel implicit posibilitatea unei ierarhii în sânul fenomenului iubirii. Nu ne va fi greu să dovedim existenţa unei astfel de ierarhii prin fapte extrase din observaţie.

Într-un anume număr de cazuri, dragostea nu este altceva decât o ataşare libidinală de un obiect, în scopul satisfacerii sexuale directe, ataşament care încetează de îndată ce această satisfacere este realizată: aceasta este dragostea comună,

senzuală Cunoaştem, totuşi, faptul ca situaţia libidinală nu prezintă totdeauna această simplitate Certitudinea că nevoia abia satisfăcută n-ar întârzia să se trezească, trebuie să fi oferit principalul motiv al ataşării permanente faţă de obiectul sexual, al persistenţei „dragostei" pentru acel obiect, chiar în momentele când nu există nevoia sexuală.

Din dezvoltarea atât de remarcabilă a vieţii amoroase a omului decurge şi o altă consecinţă. În timpul primei faze a vieţii, fază care se termină în general în jurul vârstei de cinci ani, copilul găseşte într-unul din părinţii lui întâiul său obiect destinat dragostei, asupra căruia îşi concentrează toate tendinţele sexuale care cer satisfacţie Refularea care se produce la sfârşitul acestei faze impune renunţarea la majoritatea acestor scopuri sexuale infantile şi antrenează o profundă modificare a atitudinii faţă de părinţi. Copilul rămâne foarte ataşat de părinţii săi, dar tendinţele sale primitive sunt îngrădite în scopul lor. Sentimentele pe care le va încerca de-acum încolo pentru persoanele iubite sunt calificate drept „tandre". Se ştie că tendinţele „senzuale" anterioare persistă în inconştient cu mai multă sau mai puţină intensitate, şi că, prin urmare, curentul primitiv continuă să curgă într-un anume sens[1]

Odată cu pubertatea, apar noi tendinţe, foarte intense, cu scopuri sexuale directe În unele cazuri

---

[1] A se vedea *Sexualtheorie*

defavorabile, aceste tendiţe rămân, ca tendinţe senzuale, separate de curentul continuu al sentimentelor „tandre". Se obţine atunci imaginea sub forma căreia cele două aspecte au fost cu plăcere indealizate de anumite curente literare. Omul nutreşte un cult himeric faţă de femeile pentru care e plin de respect, dar care nu-i inspiră nici un sentiment de dragoste, şi nu se excită decât în prezenta altor femei pe care nu le „iubeşte", pe care le stimează puţin, atunci când nu le dispreţuieşte. Foarte adesea, adolescentul reuşeşte într-o oarecare măsură să realizeze sinteza iubirii platonice, spirituale, şi a iubirii sexuale, terestre, în care caz atitudinea sa faţă de obiectul sexual este caracterizată prin acţiunea simultană a tendinţelor libere şi a tendinţelor îngrădite. După o anume parte din viaţa sexuală a omului care revine unuia sau altuia dintre aspecte, se poate măsura gradul de iubire adevărată, în opoziţie cu dorinţa pur sexuală.

Chiar în cadrul acestei „iubiri veritabile"[1] noi am fost încă de la început frapaţi de faptul că obiectul iubit se sustrage criticii într-o oarecare măsură. În aşa fel încât toate calităţile sale sunt apreciate mai mult decât acelea ale persoanei care nu e iubită, sau mai mult decât reprezenta ea în realitate, când

[1] *Ueber die allgemeine Erniedrigung des Liebeslebens, in Sammlung*, 4 Folge, 1918

persoana în cauza nu era încă iubită. Când tendinţele senzuale sunt mai mult sau mai puţin eficient refulate sau reprimate, se observă cum se naşte iluzia că obiectul este iubit în acelaşi timp şi senzual, din cauza calităţilor sale psihice, în timp ce, dimpotrivă, el îşi procură cel mai adesea sub influenţa plăcerii senzuale ceea ce i-au atribuit aceste calităţi psihice

Ceea ce denaturează în acest caz judecata, este *idealizarea*. Însă orientarea noastră este facilitată prin acest fapt: vedem limpede că obiectul este tratat la fel ca propriul eu al subiectului şi că, în starea de dragoste, o anumită parte a libidoului narcisist se află transferată în obiect. În anumite forme de alegere amoroasă devine chiar evident că obiectul serveşte la înlocuirea unui ideal pe care eul al dori să-l încarneze în propria sa persoană, fără însă a reuşi să realizeze acest lucru. Obiectul este iubit pentru perfecţiunile care s-ar dori atribuite propriului său *eu*, iar prin acest subterfugiu se caută satisfacerea propriului său narcisism

Pe măsură ce se accentuează şi exagerarea valorii care se atribuie obiectului şi stării de dragoste, interpretarea tabloului de care vorbeam devine mai uşoară. Tendinţele îndreptate către satisfacerea sexuală directă pot suferi o represiune completă, aşa cum se întâmplă adesea în dragostea poetică a adolescentului; *eul* devine din ce în ce mai puţin exigent, din ce în ce mai modest, în

timp ce obiectul din ce în ce mai măreţ şi mai preţios, atrage asupra lui toată dragostea pe care eul o poate încerca faţă de sine însuşi, ceea ce poate avea drept consecinţă firească sacrificiului complet al *eului*. Obiectul absoarbe, devoră, ca să zicem aşa, *eul*. În orice stare de dragoste, există o tendinţă spre umilire, spre limitarea narcisismului, către anularea propriei personalităţi în faţa persoanei iubite; în cazuri extreme, aceste trăsături exagerate şi după dispariţia exigenţelor senzuale dominând în exclusivitate scena

Acest lucru se observă îndeosebi în dragostea nefericită, fără speranţă, deoarece în dragostea împărtăşită, fiecare satisfacţie sexuală este urmată de o diminuare a gradului de idealizare care se acorda obiectului. Simultan cu acest „abandon" al *eului* în faţa obiectului, care nu se distinge cu nimic de abandonul sublim faţă de o idee abstractă, încetează funcţiunile cuvenite faţă de ceea ce *eul* considera drept ideal, prin care aceasta ar vrea să-şi dizolve personalitatea. Spiritul critic încetează: tot ceea ce face şi pretinde obiectul, este bun şi ireproşabil. Vocea conştiinţei încetează de a mai interveni, ori de câte ori se iveşte ceva care ar putea fi în favoarea obiectului; în orbirea din dragoste devii criminal fără remuşcări. Întreaga situaţie poate fi rezumată în această formulă: ***obiectul a înlocuit ceea ce era ideal pentru eu.***

În ce priveşte diferenţa între identificare şi starea de dragoste în manifestările sale cele mai elevate,

cunoscute sub denumirile de fascinaţie, amplificare amoroasă — aceasta este foarte uşor de descris. În primul caz, *eul* se îmbogăţeşte prin calităţile obiectului, asimilându-se cu acesta, pentru a ne servi de expresia domnului Ferenczi, prin introjecţie; în al doilea caz, *eul* este sărăcit, dăruindu-se în întregime obiectului, estompându-se ca personalitate în faţa acestuia. Se constată, cu toate acestea, privind mai îndeaproape situaţia, că această descriere dă naştere unor opoziţii care, în realitate, nu există. Din punct de vedere economic, nu-i vorba de o îmbogăţire propriu-zisă, nici de o sărăcire, deoarece chiar starea de dragoste extremă poate fi concepută ca o introjecţie a obiectului în eu. Distincţia următoare poate că va conduce la observarea unor puncte mai importante: în cazul identificării, obiectul se volatilizează şi dispare, pentru a reapare în eu, care suferă o transformare parţială, după modelul obiectului dispărut: în celălalt caz, obiectul există încă, dar va fi înzestrat cu toate calităţile, şi în detrimentul acestuia. Dar această distincţie, la rândul său, ridică o obiecţie. E foarte sigur faptul că identificarea presupune o negare a calităţilor obiectului? Nu poate exista identificare fără dispariţia obiecţului? Dar, înainte de a ne angaja în discutarea acestor aride întrebări, deja bănuim vag că natura situaţiei presupune o alternativă, *potrivit faptului că obiectul este plasat în locul eului sau a ceea ce constituie idealul eului.*

De la starea de dragoste la hipnoză nu e prea mult. Punctele de intersectare dintre cele două sunt evidente. Subiectul dă dovadă faţă de hipnotizator, de unde şi umilinţa în supunere, de acelaşi abandon, de aceeaşi absenţă a spiritului critic, ca faţă de persoana iubită. Se constată aceeaşi renunţare la iniţiativa personală, nu există nici o îndoială ca hipnotizatorul a luat locul *idealului eului.* Totuşi, în hipnoză toate aceste particularităţi apar reliefate cu mai multă claritate, astfel încât ar părea mai indicat să se explice starea de dragoste prin hipnoză, decât să se urmeze calea inversă. Hipnotizatorul reprezintă pentru hipnotizat singurul obiect demn de atenţie; restul nu mai contează. Faptul că *eul* simte ca într-un vis tot ceea ce doreşte şi cere hipnotizatorul, ne aduce aminte că am omis să menţionăm, printre funcţiunile datorate *idealului eului,* exerciţiului probei realităţii[1]. Nu-i de mirare dacă *eul* consideră o percepţie ca reală, atunci când instanţa psihică, însărcinată cu supunerea evenimentelor la proba realităţii, se pronunţa pentru realitatea acestei percepţii. Absenţa completă a tendinţelor cu scopuri sexuale libere contribuie la asigurarea extremei purităţi a fenomenelor. Raportul hipnotic constă într-un aban-

---

[1] A se vedea *Metapsychologische Erganzung zum Traumlehre, in Sammlung Kleiner Schriften zur Neurosenlehre,* Vierte Folge, 1918.

don amoros total, cu excluderea oricărei satisfacţii sexuale, în timp ce în starea de dragoste această satisfacţie nu este refulată decât momentan şi stă tot timpul într-un arierplan, ca un posibil scop

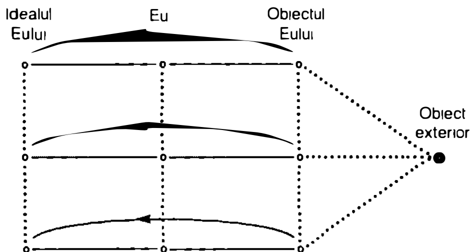
Dar putem spune, pe de altă parte, că raportul hipnotic reprezintă, dacă ne este permis sa folosim această expresie, o formaţiune colectivă în doi. Hipnoza nu se potriveşte comparaţiei cu formaţiunea colectivă, deoarece este mai degrabă identică cu aceasta. Din structura complicată a unei mulţimi, hipnoza prezintă în stare izolată doar un singur element: atitudinea individului, făcând parte din mulţime, faţă de conducător Prin această limitare, hipnoza se deosebeşte de formaţiunea colectivă, tot aşa cum se deosebeşte de starea de dragoste prin absenţa tendinţelor sexuale directe. Ea ocupă astfel un loc intermediar între formaţiunea colectivă şi starea de dragoste.

E interesant de notat că tocmai tendinţele sexuale deviate de la scopul lor sunt acelea care creează între oameni legăturile cele mai durabile. Acest fapt se explică uşor prin aceea că aceste tendinţe nu sunt capabile de a primi o satisfacţie completă, în timp ce tendinţele sexuale libere suferă o diminuare extraordinară, o scădere de nivel, ori de câte ori scopul sexual este atins. Dragostea senzuală are soarta de a se stinge, odată satisfăcută; pentru a putea dura, trebuie asociată încă de la început cu elemente de tandreţe pură,

deviate de la scopul sexual sau trebuie să sufere la un moment dat o transpunere de acest gen.

Hipnoza ne-ar releva usor enigma constituţiei libidinale a unei mulţimi, dacă ea însăşi n-ar prezenta nişte trăsături care, ca şi starea de dragoste lipsită de tendinţe sexuale directe, scapă oricărei explicaţii raţionale. Sub multe raporturi, hipnoza este încă greu de înţeles, prezentând un caracter mistic. Una din particularităţile sale constă într-un fel de paralizie a voinţei şi a mişcărilor, paralizie rezultând din influenţa exercitată de o persoană foarte puternică asupra unui subiect neputincios, lipsit, de apărare, şi această particularitate ne sugerează hipnoza provocată animalelor prin teroare. Maniera în care este provocată hipnoza, raporturile ei cu somnul sunt încă departe de a fi elucidate; iar selectarea enigmatică a persoanelor capabile de a o provoca, în timp ce ea se arată a fi refractară la acţiunea altora, ne permite să presupunem că în hipnoza se realizează o condiţie încă necunoscută, esenţială faţă de puritatea atitudinilor libidinale. Alt fapt demn de remarcat: în ciuda totalei maleabilităţi sugestive a persoanei hipnotizate, conştiinţa morală a acesteia se poate arăta foarte rezistentă. Poate că acest lucru se întâmplă deoarece, în hipnoză, aşa cum e practicată aceasta în mod obişnuit, subiectul continuă să-şi dea seama că nu e vorba decât de

un joc, de o reproducere inexactă a unei alte situații de o importanță vitală mult mai mare.



Considerațiile anterioare ne permit totuşi să stabilim formula constituției libidinale a unei mulțimi, cel puțin aşa cum am avut-o în vedere până în prezent, adică a unei mulțimi având un conducător şi care încă n-a dobândit, în urma unei *organizări* prea perfecte, proprietățile unui individ. Ținând cont de toate acestea, *o mulțime primară se prezintă ca o adunare de indivizi având toți înlocuit idealul eului prin acelaşi obiect, ceea ce a avut drept consecință identificarea eului acestora.* Reprezentarea grafică a acestei formule a fost întruchipată de desenul anterior.

CAPITOLUL IX

Instinctul gregar

Iluzia noastră de a fi rezolvat prin această formulă enigma mulţimii va fi de scurtă durată. Vom fi repede readuşi la realitatea neliniştitoare a faptului că ne-am mulţumit să raportăm enigma mulţimii la enigma hipnozei care, la rândul său, prezintă încă atâtea obscurităţi. Şi iată ivindu-se o altă obiecţie care ne arată calea de urmat în continuare.

Trebuie să spunem că numeroasele legături afective care caracterizează mulţimea sunt suficiente, desigur, pentru a explica lipsa de independenţă şi de iniţiativă la individ, identitatea reacţiilor sale cu cele ale tuturor celorlalţi indivizi care compun o mulţime, coborârea sa la rangul unei unităţi mulţimii. Însă mulţimea, considerată în ansamblul său, prezintă şi alte caractere: scăderea activităţii intelectuale, gradul exagerat al afectivităţii,

incapacitatea de a se tempera şi de a se reţine, tendinţa de a depăşi, în manifestările afective, toate limitele şi de a da frâu liber acestor manifestări, lăsându-le să acţioneze: toate aceste trăsături şi altele analoage, cărora domnul Le Bon le-a dat o descriere atât de impresionantă, reprezintă, fără îndoială, o regresiune a activităţii psihice spre o fază anterioară de care nu ne mirăm găsind-o la copii şi la sălbatic. O regresiune asemănătoare caracterizează îndeosebi mulţimile obişnuite, în timp ce în cadrul mulţimilor prezentând un grad de organizare pronunţat, caracteristicile regresive, după câte ştim noi, sunt considerabil atenuate.

Ne-am găsi astfel în prezenţa unei stări de fapt în care sentimentul individual şi actul intelectual personal sunt prea slabe pentru a se afirma independent, fără sprijinul manifestărilor afective şi intelectuale ale celorlalţi indivizi. În legătură cu aceasta să ne amintim cât de numeroase sunt fenomenele de dependenţă în societatea umană normală, cât de puţină originalitate şi de curaj personal găsim aici, până în ce punct individual este dominat de influenţele unui suflet colectiv, precum particularităţile rasiale, prejudecăţile de clasă, opinia publică, etc. Enigma influenţei sugestive devine şi mai de nepătruns, dacă admitem că aceasta se exercită nu numai dinspre conducător către conduşi, ci şi de la individ la individ, şi ne putem reproşa de a nu fi luat în consideraţie

raporturile cu conducătorul şi de a fi neglijat celălalt factor, acela al sugestiei reciproce.

Făcând astfel apel la modestie, vom fi dispuşi să ascultăm o altă voce care ne promite o explicaţie bazată pe nişte principii mai simple. Am împrumutat această explicaţie din inteligenta carte a domnului W. Trotter despre instinctul gregar, regretând numai că autorul n-a reuşit să se sustragă antipatiilor dezlănţuite de ultimul mare război[1]

Domnul Trotter deduce fenomenele psihice proprii mulţimii dintr-un instinct gregar *(gregariousness)*, instinct înnăscut al omului ca şi al altor specii animale. Din punct de vedere biologic, această gregaritate nu este decât o expresie şi o consecinţă a pluri-celularităţii, iar din punctul de vedere al teoriei libidoului ar fi o nouă manifestare a tendinţei libidinale pe care o prezintă fiinţele vii având aceeaşi constituţie capabilă de a forma unităţi din ce în ce mai largi[2] Individul se simte „incomplet", când este singur. Deja angoasa copilului mic reprezintă o manifestare a acestui instinct gregar. Opoziţia faţă de turmă echivalează cu despărţirea de aceasta şi, din acest motiv, este evitată cu teamă. Dar turma respinge tot ce este nou,

---

[1] *Instincts of the Herd in Peace and War*, Londra 1916. Este vorba de primul război mondial (nr.)

[2] A se vedea lucrarea mea *Jenseits des Lust Prinzips*. Beiheft II zur „Internat Zeitsahr f Psychoanal.", VI, 1920

neobişnuit. Instinctul gregar reprezintă un instinct primar care nu se poate descompune (which cannot be split up)

După domnul Trotter, instinctele primare ar fi următoarele: instinctul de conservare, de nutriţie, instinctul sexual şi instinctul gregar. Acesta ultimul se poate afla adesea în opoziţie cu celelalte. Sentimentele de culpabilitate şi conştiinţa datoriei ar fi cele două proprietăţi caracteristice ale unui animal gregar. Chiar din instinctul gregar, domnul Trotter face să derive forţele de represiune a căror existenţă în individ a descoperit o psihanaliză şi, prin urmare, şi rezistenţele pe care le întâmpină medicul pe parcursul tratamentului psihanalitic. Limbajul îşi datorează importanţa sa în faptul că face posibilă înţelegerea reciprocă în interiorul turmei, el fiind acela pe care se bazează în mare parte identificarea indivizilor aparţinând acestei formaţiuni primare.

La fel cum domnul Le Bon a insistat în mod deosebit asupra formaţiunilor colective pasagere, iar domnul Mc Dougall asupra asocierilor stabile, domnul Trotter îşi concentrează interesul asupra asocierilor celor mai generale pe care le alcătuieşte omul, acel *Eon politikon*[1], şi cărora autorul încearcă să le stabilească bazele psihologice. Observaţia sa, potrivit căreia Boris Sidis deduce instinctul gregar

---

[1] fiinţă politică, gr. (n. tr.)

din sugestibilitate, este, din fericire pentru el, superfluă; această observaţie constă în explicaţia bazată pe un model necunoscut, insuficient, iar inversarea acestei propoziţii, anume că sugestibilitatea este mai degrabă un produs al instinctului gregar, mie personal mi s-ar părea mult mai firească.

Însă şi din mai multe motive decât faţă de alte concepţii, celei a lui Trotter i se poate obiecta că nu ţine cont suficient de rolul conducătorului în cadrul mulţimii, în timp ce, în ceea ce ne priveşte, suntem înclinaţi să credem că este imposibil să înţelegem natura mulţimii, dacă se face abstracţie de persoana conducătorului În general, instinctul gregar nu admite prezenţa conducătorului, care nu poate apărea în mulţime decât din întâmplare şi, în plus, nu se observă cum poate genera acest instinct nevoia de un dumnezeu: lipseşte un păstor pentru turmă. Concepţia domnului Trotter poate fi respinsă şi cu ajutorul argumentelor psihologice, arătând, cu o oarecare probabilitate, că instinctul gregar nu este ceva care nu se poate descompune, că acesta nu este primar din acelaşi motiv şi în acelaşi sens precum instinctul de conservare şi instinctul sexual

Fireşte că e mai uşor să urmăm ontogeneza instinctului gregar Frica pe care copilul o încearcă atunci când rămâne singur, şi pe care domnul Trotter o considera deja ca o manifestare a

instinctului gregar, se lasă interpretată în alt fel, cu mai multă verosimilitate. Ea este expresia unei dorințe nesatisfăcute având ca obiect mama, mai târziu și alte persoane familiare, dorința a cărei cauză și natură nu este înțeleasă de copil, și pe care acesta nu se pricepe decât să o transforme in angoasă[1]. Departe de a fi temperată de apariția unui om oarecare „al turmei", dimpotrivă, angoasa copilului este provocată de vederea unui „străin". Mai mult, copilul rămâne mult timp lipsit de instinctul gregar sau de sentimentul colectiv. Acest instinct și acest sentiment nu se formează decât treptat în „nursery"[2], ca efect al relațiilor dintre părinți și copii și ca reacție la sentimentul de gelozie cu care copilul mai mare începe prin a accepta intruziunea copilului mai mic. Primul dintre aceștia l-ar înlătura cu plăcere pe ultimul, în scopul de a-l separa de părinți și de a-l deposeda de toate drepturile sale; dar, având în vedere existența unei iubiri egale pe care o manifestă părinții față de toți copiii familiei și dată fiind imposibilitatea de a menține la nesfârșit această atitudine ostilă fără a prejudicia chiar pe aceia care au început prin a o adopta, între toți copiii începe să se producă o identificare, formându-se un sentiment a comunității, sentiment care se va dezvolta mai târziu în cadrul

[1] A se vedea *Introducere în psihanaliză*.
[2] Camera copilului, engl.

şcolii. Prima cerinţă care dă naştere acestei reacţii este cea de dreptate, de comportare egală faţă de toţi. Se cunoaşte cu câtă forţă şi cu câtă solidaritate se manifestă această revendicare în şcoală. Pentru că nu poţi fi tu însuţi preferatul şi privilegiatul, trebuie ca toţi să stea sub acelaşi semn, ca nimeni să nu se bucure de favoruri speciale şi de privilegii particulare. S-ar putea considera drept neverosimilă această transformare a geloziei într-un sentiment de solidaritate, la copiii adunaţi în aceeaşi cameră şi aşezaţi în băncile aceleiaşi şcoli, dacă un proces similar nu s-ar observa mai târziu şi în alte circumstanţe. Gândiţi-vă la o mulţime de tinere femei sau fete romantice, îndrăgostite de un cântăreţ sau de un pianist la modă, adunându-se în jurul acestuia, îndată ce s-a terminat concertul. Fără îndoială, fiecare are motive de a fi geloasă pe celelalte, însă, dat fiind numărul lor şi imposibilitatea ca fiecare să-l acapareze pentru sine ca obiect al iubirii comune, toate femeile renunţă şi, în loc să se tragă reciproc de păr, acţionează ca o gloată solidară, adresează idolului omagiile unanime şi sunt fericite să-şi împartă o suviţă din părul acestuia. La început rivale, ele au reuşit finalmente să se identifice una cu cealaltă, comunicând prin aceeaşi dragoste faţă de acelaşi obiect. Când o atare situaţie patetică este susceptibilă de a se termina în mai multe feluri (şi acesta este cazul celor mai multe dintre situaţii), soluţia

care apare cel mai adesea e aceea care implică posibilitatea unei anumite satisfacţii, în timp ce multe altele, care ar părea totuşi mai fireşti, nu sunt adoptate, pentru că, în condiţiile oferite de realitate, acestea sunt incompatibile cu realizarea scopului

Toate celelalte manifestări a căror eficacitate în viaţa socială, ca de pildă spiritul comun, spiritul de grup, etc., a fost constatată ulterior, decurg, ele însele, în mod incontestabil din gelozie Nimeni nu trebuie să se distingă de ceilalţi, toţi trebuie să facă şi să aibă acelaşi lucru Dreptatea socială înseamnă să-ţi refuzi multe lucruri, pentru ca ceilalţi, la rândul lor, să renunţe la aceleaşi lucruri sau, situaţie identică, să nu le poată reclama. Tocmai această revendicare a egalităţii reprezintă rădăcina conştiinţei sociale şi a sentimentului datoriei Tot ea e aceea pe care o regăsim, într-un mod cu totul neaşteptat, la baza a ceea ce psihanaliza ne-a revelat ca fiind „angoasa de contaminare" a sifiliticilor, angoasă care corespunde luptei pe care sunt obligaţi s-o susţină aceşti nefericiţi împotriva dorinţei incoştiente de a transmite boala lor celorlalţi: pentru ce să rămână numai ei cei cărora li se refuză atâtea lucruri, în timp ce alţii trăiesc bine şi sunt liberi de a participa la toate bucuriile vieţii?

Frumoasă anecdotă despre judecata lui Solomon are şi ea aceeaşi semnificaţie: deoarece copilul uneia dintre femei a murit, nu trebuie ca cealaltă

să aibă un copil viu Această dorinţă i-a fost de ajuns regelui pentru a recunoaşte femeia al cărei copil murise.

Sentimentul social se bazează astfel pe transformarea unui sentiment primitiv ostil într-un ataşament pozitiv care nu reprezintă în fond decât un fenomen de identificare. Atâta timp cât putem urmări această transformare începând din punctul de plecare, ea pare a se produce sub influenţa unui ataşament comun, bazat pe tandreţe, faţă de o persoană exterioară mulţimii. Noi înşine suntem departe de a face o analiză completă proprie, însă ne este suficient faptul că am relevat această trăsătura, care consta în necesitatea unei egalităţi pe cât posibil completă. Am remarcat deja că, relativ la cele două mulţimi artificiale, constituite prin Biserică şi prin Armată, principala lor caracteristică consta în faptul că toţi membrii unei mulţimi sau ai alteia sunt iubiţi de către şef cu o dragoste egală

Or, nu trebuie să uităm că revendicarea egalităţii, formulată de mulţimi, se aplică numai membrilor care compun acea mulţime, nu şi şefului. Toţi indivizii vor să fie egali, însă dominaţi de un şef. Mulţi egali, capabili de a se identifica unii cu alţii, şi un singur superior aceasta este situaţia existentă într-o mulţime înzestrată cu viaţă. Tot astfel ne permitem să corectăm concepţia domnului Trotter afirmând că, mai mult decât un „animal gregar", omul este un ***animal de hoardă***, adică un element constitutiv al unei hoarde conduse de un şef

CAPITOLUL X

Mulţimea şi hoarda primitivă

În 1917, am adoptat ipoteza lui Ch. Darwin, potrivit căreia forma primitivă a societăţii umane ar fi fost reprezentată de o hoardă supusă dominaţiei absolute a unui mascul puternic. Am încercat atunci să arăt că destinele acestei hoarde au lăsat urme de neşters în istoria ereditară a umanităţii şi, mai ales, că evoluţia totemismului, care cuprinde începuturile religiei, ale moralei şi ale diferenţierii sociale, se află în legătură cu suprimarea violentă a şefului şi cu înlocuirea hoardei paterne cu o comunitate fraternă[1]. E adevărat că aceasta nu e decât o ipoteză, ca atâtea altele prin care isotricii umanităţii primitive încearcă să clarifice preistoria: o *just so story*, după expresia unuia din amabilii mei critici englezi (Kroeger). Dar

[1] *Totem şi Tabu*

consider că o ipoteză nu e de dispreţuit când, ca şi aceasta de faţă, se pretează la explicaţie şi la o sinteză de fapte aparţinând unor domenii din ce în ce mai îndepărtate

Or, regăsim în mulţimile umane imaginea pe care o cunoaştem deja şi care nu aparţine altcuiva decât hoardei primitive: individ înzestrat cu o putere extraordinară şi dominând o mulţime de tovarăşi egali între ei. Psihologia acestei mulţimi, aşa cum o cunoaştem după descrierile atât de des menţionate, şi anume dispariţia personalităţii conştiente, orientarea ideilor şi a sentimentelor tuturor într-o singură şi aceeaşi direcţie, predominanţa afectivităţii şi a vieţii psihice inconştiente, tendinţa realizării imediate a intenţiilor care se pot ivi, această psihologie, spunem noi, corespunde unei regresiuni către o activitate psihică primitivă, aşa cum întâlnim în cazul hoardei primitive.

[Caracteristica generală a oamenilor, aşa cum am descris-o anterior, se aplică îndeosebi hoardei primitive. Voinţa individului era prea slabă pentru a risca să acţioneze. Impulsiunile colective erau în acel moment singurele posibile; voinţa individuală nu exista. Reprezentarea nu cuteza să se transforme în voinţă, nesimţindu-se întărită de percepţia difuziunii generale. Această slăbiciune a reprezentărilor îşi găseşte explicaţia în forţa legăturii afective care uneşte pe fiecare de semenii săi; dar

uniformitatea condiţiilor vieţii şi absenţa proprietăţii private au contribuit în egală măsură la producerea acestui conformism al actelor psihice. Chiar nevoile de excreţie admit, aşa cum se constată şi astăzi la copii şi soldaţi, o satisfacere în comun. Singura excepţie o constituie actul sexual în timpul căruia prezenţa unei a treia persoane este cel puţin superfluă, această persoană fiind, în cazuri extreme, condamnată la o espectativă penibilă Pentru ceea ce aparţine reacţiei nevoii sexuale (satisfacerii genitale) a gregarităţii, a se vedea mai departe.]

Mulţimea ne apare astfel ca o resurecţie a hoardei primitive Aşa cum omul primitiv supravieţuieşte virtual în fiecare individ, tot aşa orice mulţime umană este capabilă să reconstituie hoarda primitivă. În această privinţă, trebuie să tragem concluzia că psihologia colectivă este cea mai veche psihologie umană; elementele care, izolate de tot ce se raportează la mulţime, ne-au servit la constituirea psihologiei individuale, nu s-au diferenţiat de vechea psihologie colectivă decât destul de târziu, progresiv şi într-un mod care, şi în zilele noastre, nu este decât parţial Vom încerca în continuare să indicăm punctul de plecare al acestei evoluţii.

O primă idee care ne vine în minte indică asupra cărui punct e necesară o corecţie a afirmaţiei pe care am formulat-o adineauri. Trebuie îndeosebi să admitem că psihologia individuală este mai degrabă

tot atât de veche ca psihologia colectivă, întrucât, după câte ştim noi, în acest caz au trebuit să existe încă de la început două tipuri de psihologie, aceea a individului care alcătuieşte masa şi cea a tatălui, a şefului, a conducătorului. Indivizii aparţinând mulţimii erau tot atât de legaţi unii de alţii cum sunt şi astăzi, însă tatăl hoardei primitive era liber. Chiar izolat, actele sale intelectuale erau puternice şi independente, voinţa lui nu avea nevoie de întărire din partea voinţei altora. Pare prin urmare logic să tragem concluzia că *eul* său nu era prea limitat de relaţii libidinale, că el nu iubea pe nimeni în afară de propria persoană şi că nu-i stima pe ceilalţi decât atâta timp cât aceştia îi serveau drept satisfacere a nevoilor sale. *Eul* său nu se abandona dincolo de măsura obiectelor.

La răsăritul istoriei umane tatăl primitiv reprezenta acel *supraom* căruia Nietzsche nu-i aşteptase venirea decât într-un viitor îndepărtat. Şi astăzi, indivizii componenţi ai mulţimii au nevoie să ştie că şeful îi iubeşte cu o dragoste dreaptă şi egală, însă şeful nu are nevoie să iubească pe nimeni, este înzestrat cu o natură de stăpân, narcisismul său este absolut, dar e plin de siguranţă şi independent. Ştim că dragostea împiedică narcisismul, şi ne-ar fi uşor să arătăm că prin această acţiune ea contribuie la progresul civilizaţiei.

Tatăl hoardei primitive nu era încă nemuritor, cum a devenit mai târziu, ca urmare a divinizării

sale. Când murea, trebuia înlocuit, iar succesiunea sa era probabil asumată de cel mai tânăr dintre fii săi care până atunci fusese un simplu individ din mulţime, ca toţi ceilalţi. Trebuia să fie posibilă transformarea psihologiei colective în psihologie individuală, găsirea condiţiilor în care se putea petrece această transformare, aşa cum e posibilă, la albine, producerea dintr-o larvă, în caz de nevoie, a unei regine în loc de o lucrătoare. Nu se poate imagina în acest caz decât situaţia următoare: tatăl primitiv, îşi împiedica fiii să-şi satisfacă tendinţele sexuale directe; le impunea abstinenţa, ceea ce a avut drept consecinţă, în paralel, stabilirea unor legături afective care îi ataşa de acesta şi pe unii de ceilalţi. Ca să spunem aşa, el le-a introdus noţiunea de forţă, în psihologia lor colectivă. Chiar gelozia sexuală şi intoleranţa sa au creat, în ultimă instanţă, psihologia colectivă[1].

În faţa celui care îi devenea succesor se deschidea posibilitatea satisfacerii sexuale, ceea ce avea ca efect afirmarea psihologiei sale individuale faţă de psihologia colectivă. Fixaţia libidoului asupra unei femei, posibilitatea de a-şi satisface imediat şi fără amânare nevoile sexuale, diminuau importanţa tendinţelor deviate ale scopului sexual şi măreau

[1] Se poate, în egală măsură, admite că fiii, alungaţi şi separaţi de tată, au depaşit etapa identificării, şi, înclinând către dragostea homosexuală, şi-au cucerit libertatea care le-a permis să-şi ucidă tatăl.

cu atât mai mult gradul de narcisism. De altfel, vom reveni în ultimul capitol al acestei lucrări asupra raporturilor existente între dragoste şi formarea caracterului.

Să mai relevăm raporturile foarte instructive care există între constituirea hoardei primitive şi organizarea care menţine şi asigură coeziunea unei mulţimi artificiale. Am văzut că Armata şi Biserica se întemeiază pe iluzia sau, dacă vă place mai mult, pe reprezentarea înfăţişând un şef iubindu-şi toţi subordonaţii cu o dragoste dreaptă şi egală. Dar aceasta nu e decât o transformare idealistă a condiţiilor existând în cadrul hoardei primitive, în interiorul căreia toţi fiii se ştiu persecutaţi în mod egal de tatăl care le inspiră tuturor aceeaşi teamă. Deja forma următoare a societăţii umane, clanul totemic, se întemeiază pe această transformare care la rândul său, alcătuieşte baza tuturor îndatoririlor sociale. Forţa irezistibilă a familiei, ca formaţiune colectivă naturală, provine cu siguranţă din această credinţa, justificată de fapte, într-o dragoste egală a tatălui pentru toţi copiii săi.

Dar apropierea dintre mulţime şi hoarda primitivă e de natură a ne furniza informaţii şi mai interesante. Trebuie să aruncăm o lumină asupra a ceea ce rămâne încă de neînţeles, de misterios în problema formaţiunii colective, pe scurt, asupra tuturor faptelor cărora le-am dat numele misterioase de hipnotism şi sugestie. Să ne amintim că hipnoza

conţine ceva de-a dreptul neliniştitor, şi acest element neliniştitor nu poate proveni decât din reprimarea sentimentelor, a dorinţelor şi a tendinţelor vechi şi familiare[1]. Să ne mai amintim că hipnoza este o stare indusă. Hipnotizatorul se pretinde a fi în posesia unei forţe misterioase sau, ceea ce e acelaşi lucru, subiectul atribuie hipnotizatorului o forţă misterioasă care îi paralizează voinţa. Această forţă misterioasă, numită încă în mod obişnuit magnetism animal, trebuie să fie aceeaşi cu cea care constituie pentru primitivi sursa tabu-ului; aceeaşi forţă care emană din persoana regilor şi a şefilor şi care pune în pericol pe cei care îndrăznesc să-i apropie (Mana). Cum se întâmplă că hipnotizatorul, care posedă acea forţă, să şi-o manifeste? Ordonând persoanei să îl privească în ochi; el hipnotizează într-un mod tipic prin privire. Dar cu siguranţă că pentru primitiv aspectul şefului este plin de pericole şi de nesuportat, tot aşa cum mai târziu muritorul nu va suporta fără pericol imaginea divinităţii. Moise a fost obligat să servească de intermediar între poporul său şi Iehova, deoarece acel popor nu putea suporta vederea lui Dumnezeu; şi când s-a întors de pe muntele Sinai, faţa sa strălucea, deoarece, ca şi în cazul mediatorului la primitivi[2], o parte din „*Mana*" se fixase asupra lui.

---

[1] *Das Unheimliche*, „Imago", V, 1919.
[2] A se vedea *Totem şi Tabu* şi sursele citate aici.

Totuşi hipnoza se poate provoca şi în alt fel, făcându-l pe subiect să fixeze un obiect strălucitor sau producând în preajma acestuia un zgomot monoton. Dar acesta este un procedeu contestabil şi care a produs o mulţime de teorii psihologice incomplete şi chiar eronate. În realitate, procedeul în cauză nu serveşte decât la deturnarea şi la fixarea atenţiei conştiente. E ca şi cum hipnotizatorul ar spune subiectului: „Acum nu te mai ocupa decât de persoana mea, restul lumii e lipsit de orice interes". Este sigur că acest discurs, dacă ar fi pronunţat în realitate, s-ar dovedi ineficace din punct de vedere tehnic, întrucât n-ar face decât să-l sustragă pe subiect din atitudinea inconştientă împingându-l spre contradicţia conştientă. Dar în timp ce hipnotizatorul evită să atragă asupra intenţiilor sale gândirea conştientă a subiectului, iar acesta adoptă o atitudine în cursul căreia lumea trebuie să-i apară lipsită de interes, întreaga sa atenţie se află, fără ca el să-şi dea seama, concentrată asupra hipnotizatorului, între acesta şi subiect stabilindu-se o atitudine de relaţie, de transfer. Metodele de hipnotizare indirecte au deci ca efect, ca atâtea procedee tehnice care stau la baza calambururilor şi a vorbelor de duh, împiedicarea anumitor disocieri ale energiei psihice, susceptibile de a tulbura evoluţia procesului inconştient, ajungând în final la acelaşi rezultat ca

în cazul influenţărilor directe exercitate prin fixarea unor obiecte strălucitoare sau prin „pase"[1].

Domnul Ferenczi e îndreptăţit să spună că, adresând subiectului ordinul de a adormi, care serveşte drept introducere la hipnoză, în ochii acestuia hipnotizatorul ţine loc de părinte. El crede că poate distinge două varietăţi de hipnoză: aceea care rezultă dintr-o sugestie liniştitoare, însoţită de mângâieri, şi cea produsă de un ordin ameninţător. Prima ar fi hipnoza maternă, iar ultima hipnoză paternă[2]. Pe de altă parte, ordinul de a adormi, menit a provoca hipnoza, nu este în definitiv decât

---

[1] Faptul că persoana are atenţia inconştientă concentrată asupra hipnotizatorului, în timp ce conştiinţa sa e ocupată de percepţii neutre sau lipsite de interes, îşi găseşte pandantul în constatările făcute pe parcursul tratamentelor psihanalitice şi care merită menţionate aici. Cel puţin o dată, în cursul unei analize, se întâmplă ca bolnavul să afirme cu insistenţă că nu-i vine nici o idee în gând. Asocierile sale libere sunt blocate, iar impulsiunile care îl mobilizează în mod obişnuit rămân ineficace. Dar dacă se insistă, bolnavul va mărturisi în cele din urmă că se gândeşte la peisajul pe care-l vede prin fereastra cabinetului de consultaţie, la covorul care acoperă peretele sau la lustra care atârnă de plafon. Se constată în acest fel că el începe să sufere transferul, că este încă preocupat de ideile inconştiente referitoare la medicină, iar ideile sale încetează de a mai fi blocate de îndată ce i se explică starea sa.

[2] *Introjection und Uebertragung,* „Jahrbuch der Psychoanalyse", I, 1909.

ordinul de a desprinde interesul persoanei față de lumea exterioară, pentru a-l concentra în întregime asupra persoanei hipnotizatorului numai astfel acesta va fi înțeles de către subiectul însuși, deoarece în această detașare a interesului față de obiectele și întâmplările lumii exterioare rezidă caracteristica psihologică a somnului, și pe acest fapt se întemeiază afinitatea dintre somnul veritabil și starea hipnotică.

În felul acesta, hipnotizatorul, cu ajutorul procedeelor specifice, trezește în persoana subiectului o parte din moștenirea arhaică a acestuia, care deja se manifestase anterior în atitudinea față de părinți și mai ales în ideea pe care și-o făcuse despre tată aceea a unei personalități foarte puternice și periculoase, față de care nu te poți comporta decât într-o manieră pasivă și masochistă, o persoană în fața căreia trebuie să renunți complet la voința proprie și pe care n-o poți privi fără un sentiment de îndrăzneală vinovată Numai în felul acesta ne putem reprezenta atitudinea individului hoardei primitive fața de tatăl acesteia. Așa cum cunoaștem din manifestarea altor reacții, aptitudinea de a reînvia aceste situații arhaice variază de la un individ la altul Subiectul este totuși capabil de a păstra — senzația vagă — că în fond hipnoza nu este decât un joc, decât o reviviscență iluzorie a acestor impresii străvechi, ceea ce e deajuns să-l înarmeze cu o rezistență

suficientă împotriva consecinţelor prea grave ale suprimării prin hipnoză a voinţei

În felul acesta, ceea ce este neliniştitor, tulburător, coercitiv în caracterul formaţiunilor colective, aşa cum apare el în manifestările sugestive ale acestora, poate fi explicat pe bună dreptate prin afinitatea care există între mulţime şi hoarda primitivă, prima având-şi sursa în cea de-a doua. Conducătorul mulţimii întruchipează totdeauna pe temutul tată primitiv, mulţimea doreşte totdeauna să fie dominată de o putere nelimitată, este în cel mai înalt grad avidă de autoritate sau, pentru a ne servi de expresia domnului Le Bon, e însetată de supunere Tatăl primitiv reprezintă idealul mulţimii care domină individul, după ce a luat locul Idealului eului Pe bună dreptate, hipnoza poate fi desemnată drept o mulţime alcătuită din două persoane; pentru a putea folosi sugestia, această definiţie are nevoie de o completare: în cadrul mulţimii în doi, trebuie ca subiectul care suferă sugestia să fie insufletit de o convingere fundamentată nu pe raţionament sau percepţie, ci pe ataşare erotică[1].

Cred că pot atrage atenţia asupra faptului că observaţiile dezvoltate în acest capitol ne îndreptăţesc să trecem de la concepţia despre hipnoză, aşa cum a fost ea formulată de către Bernheim. la concepţia veche mai naivă Bernheim credea că poate deduce toate fenomenele hipnotice din sugestie, ea însăşi ireductibilă După noi, sugestia n-ar fi decât una din manifestările stării hipnotice avându-şi sursa intr-o predispoziţie constientă ale cărei origini coboară în istoria primitivă a familiei umane

CAPITOLUL XI

O treaptă a dezvoltării *eului*

Dacă examinăm viaţa individului din zilele noastre în lumina descrierilor, completându-se una pe alta, făcute de diferiţi autori psihologiei colective, ne aflăm în faţa unor complicaţii menite a descuraja orice tentativă de sinteză Fiecare individ face parte din mai multe mulţimi, prezintă identificările cele mai variate, este orientat după simpatii în direcţii multiple şi îşi construieşte *idealul eului* după modelele cele mai diverse. Fiecare individ participă astfel la mai multe suflete colective, la acelea ale rasei sale, ale clasei sale, ale comunităţii sale confesionale, ale statului său etc., şi poate, în plus, să se ridice la un anumit grad de independenţă şi originalitate. Aceste formaţiuni colective permanente şi durabile au efecte uniforme care se impun observatorului cu mai puţină forţă decât manifestările mulţimilor

pasagere formându-se şi dezagregându-se rapid şi care au furnizat domnului Le Bon elementele strălucitei sale caracterizări făcute sufletului colectiv; în aceste mulţimi zgomotoase, efemere, suprapuse se observă miracolul dispariţiei complete, deşi poate pasagere, a oricărei particularităţi individuale.

Am încercat să explicam acest miracol, presupunând că el se datorează faptului că individul renunţa la *idealul eului* sau în favoarea idealului colectiv întruchipat de şef. Acest miracol, adaugam noi făcând corecţia necesară, nu este la fel de mare în toate cazurile Uneori separarea dintre *eu* şi *idealul eului* nu e completă, cele două noţiuni continuând să coexiste, *eul* conservându-şi, cel puţin parţial, suficienţa sa narcisistă anterioară În acest caz, alegerea şefului va fi facilitată într-o mare măsură E suficient ca el să posede proprietăţile tipice ale acelor indivizi, în stare de puritate şi claritate deosebite, proprietăţi pe care el le impune celorlalţi prin forţa sa şi prin marea sa libertate libidinală, pentru a fi repede desemnat ca şef şi investit cu o putere deplină fără de care n-ar fi putut niciodată pretinde acest lucru În ce priveşte ceilalţi indivizi, adică cei al căror ideal al eului nu va găsi în persoana şefului o încarnare completă, aceştia sunt antrenaţi „în mod sugestiv", adică în sensul identificării.

Se observă că contribuţia pe care o aducem noi în explicarea structurii libidinale a unei mulţimi se

reduce la distincţia dintre *eu* şi *idealul eului* şi, consecutiv, la două varietăţi de relaţii, una reprezentată de identificare şi cealaltă de substituirea unui obiect libidinal exterior prin *idealul eului*. Ipoteza care postulează existenţa acestei etape a eului şi care, precum aceasta de faţa, constituie primul pas în analiza *eului*, trebuie să-şi găsească justificarea puţin câte puţin în domeniile cele mai diverse ale psihologiei. În lucrarea mea *Zur Einführung des Narzissmus*[1], am încercat să combin datele patologice care pledează în favoarea acestei departajări. Totul ne autorizează să sperăm că un studiu psihologic mai aprofundat al psihozelor va putea releva în mod deosebit importanţa sa. Sa ne gândim numai la faptul că începând din acest moment *eul* stabileşte o relaţie între un obiect şi *idealul eului* emanat din el însuşi, şi e posibil să asistăm aici la reproducerea, în interiorul *eului*, a acţiunilor şi reacţiilor reciproce care, după toate câte ne-a revelat teoria nevrozelor, se derulează între obiectul exterior şi *eul* total.

Îmi propun să examinez aici una dintre consecinţele posibile din acest punct de vedere, ceea ce îmi va permite în acelaşi timp să elucidez o problemă pe care de altfel am fost obligat să o las fără soluţionare[2]. Fiecare dintre diferenţierile

---

[1] *Jahrbuch der Psychoanalyse*, VI 1914. Sammlung Kleinerer Schriften zur Neurosenlehre, seria a 4-a.

[2] *Trauer und Melancholie*, „Internat. Zeitschr. f. Psychoanal.", IV, 1916/18, „Sammlung Kleinerer Schriften zur Neurosenlehre", seria a 4-a.

psihice pe care le cunoaştem opune o dificultate în plus funcţionării psihice, îi sporeşte labilitatea şi poate deveni punctul de plecare, prin oprirea funcţionării, a unei boli. În acest fel, naşterea reprezintă trecerea de la un narcisim suficient sieşi la perceperea unei lumi exterioare variabile şi la prima descoperire a obiectului; din această tranziţie radicală rezultă că noi suntem capabili de a suporta mult timp noua stare creată prin evenimentul naşterii, că evadăm din aceasta periodic, pentru a regăsi în somn starea noastră anterioară de impasibilitate şi de izolare faţă de lumea exterioară. Această întoarcere la starea anterioară rezultă de altfel şi dintr-o adaptare la lumea exterioară care, mulţumită succesiunii periodice a zilei şi nopţii, suprimă pentru un timp cea mai mare parte a excitaţiilor pe care le suferim în viaţa activă.

Dar pe parcursul dezvoltării noastre, am suferit o diferenţiere psihică, prin formarea unui *eu* coerent, pe de o parte, şi a unui *eu* inconştient, refulat, exterior celui dintâi, pe de altă parte; şi ştim că stabilitatea acestei noi achiziţii este expusă unor lovituri neîncetate. În vis şi în nevroză, acest eu, inconştient, exilat, caută să se insinueze prin toate mijloacele, să forţeze porţile constiinţei, protejate de rezistenţe de tot felul; iar în starea de trezie sănătoasă am recurs la anumite artificii pentru a permite să pătrundă provizoriu în eul nostru, ocolind dificultăţile, înşelând rezistenţele, acea parte refulată de la care aşteptam o oarecare plăcere

Plasându-ne în acest punct de vedere trebuie să explicăm caracteristica spiritului şi umorul, în particular, ca şi comicul în general. Toţi cei care sunt familiarizaţi cu psihologia nevrozelor vor găsi cu uşurinţă nişte exemple analoage, poate de o mai mică importanţă. Nu insist, deoarece mă grăbesc să revin la problema care ne interesează în mod deosebit.

Or, noi putem admite perfect că separarea care s-a petrecut între *eu* şi *idealul* eului nu poate nici ea să fie suportată foarte mult timp şi că trebuie să sufere cu vremea o regresiune. În ciuda tuturor privaţiunilor şi restricţiilor impuse individului, violarea periodică a prohibiţiilor constituie pretutindeni regula, şi noi putem dovedi acest lucru vorbind de instituirea sărbătorilor care, la începuturi, nu reprezentau decât nişte perioade în timpul cărora excesele erau autorizate prin lege, ceea ce explică veselia care le caracteriza[1]. Saturnaliile romanilor şi carnavalul din zilele noastre se aseamănă, din această perspectivă esenţială, cu sărbătorile primitivilor, în timpul cărora oamenii se dedau la nişte dezmăţuri ce violau poruncile cele mai sacre. Or, cum *idealul eului* înseamnă suma tuturor restricţiilor în faţa cărora individul trebuie să se supună, pătrunderea idealului în *eu*, reconcilierea sa cu *eul* trebuie să echivaleze pentru individ, care

---

[1] A se vedea *Totem şi Tabu*

îşi regaseşte astfel mulţumirea de sine, cu o sărbătoare magnifică[1]

Se ştie că există indivizi a căror stare afectivă generală oscilează periodic, de la o depresiune exagerată la o senzaţie de bunăstare sporită, şi trecând prin anumite stadii intermediare. Aceste oscilaţii prezintă de altfel amplitudini foarte variate, de la cele mai insignifiante, abia perceptibile, până la cele extreme, precum cazurile de melancolie şi de manie, stări exclusiv penibile şi surse ale marilor tulburări din viaţa persoanelor atinse de acestea

În cazurile tipice ale acestor stări afective ciclice, împrejurările exterioare nu par a juca un rol decisiv, în ce priveşte motivaţiile ulterioare, la aceşti bolnavi nu se găseşte nimic în plus şi nimic altceva decât la alţii De asemenea există obiceiul de a considera cazurile respective ca nefiind psihogene. Dar există alte cazuri, total analoage, ale stărilor afective ciclice care pot fi uşor confundate cu nişte traumatisme psihice. Despre acestea va fi vorba mai departe

[1] Coincidenţa *eului* cu *idealul eului* produce totdeauna o senzaţie de triumf Sentimentul de culpabilitate (sau de inferioritate) poate fi considerat ca expresia unei stări de tensiune între *eu* şi *ideal*

Domnul Trotter deduce refularea din instinctul gregar În definitiv, şi eu am spus acelaşi lucru, servindu-mă de un alt mod de exprimare, atunci când am atribuit acelaşi rol idealului eului (Einfuhrung des Narzissmus)..

Motivele care determină aceste oscilaţii spontane ale stărilor afective sunt, prin urmare, necunoscute Nu cunoaştem mai mult mecanismul prin intermediul căruia o manie s-a substituit unei melancolii Tot atât de bine putem, în lipsa altei explicaţii, să aplicăm acestei categorii de bolnavi ipoteza formulată mai sus. *idealul eului*, după ce a exercitat asupra *eului* un control foarte riguros, se află momentan absorbit de acesta, combinat cu el

Pentru a evita orice neclaritate, să reţinem bine acest fapt: din punctul de vedere al analizei *eului* făcută de noi, este incontestabil că, în cazul maniacului, *eul* şi *idealul eului* reprezintă un tot, astfel încât persoana, dominată de un aşa sentiment de triumf şi de satisfacţie încât nici o critică n-o poate tulbura, e liberă de orice îngrădire, la adăpost de orice reproş, de orice remuşcare E mai puţin evident, dar foarte verosimil, ca mizeria melancolicului este expresia unei opoziţii acute între cele două ipostaze ale *eului*, opoziţie în urma căreia idealul, excesiv de sensibil, îşi exprimă condamnarea nemiloasă a *eului* faţă de mania nimicniciei şi de auto-umilire E necesar doar să cunoaştem dacă motivul acestor raporturi modificate între *eu* şi *ideal* trebuie căutat în revoltele periodice, a căror existenţă a fost admisă mai sus, împotriva acestei noi instanţe, adică în ideal, sau în alte împrejurări.

Transformarea în manie nu constituie o trasătură indispensabilă a tabloului morbid al depresiunii

melancolice. Există melancolii simple, cu acces unic sau periodic, melancolii care nu pot fi considerate manii. Dar, pe de altă parte, există melancolii în cadrul cărora împrejurările exterioare joacă un rol etiologic evident. Sunt acelea care survin fie în urma morţii unei fiinţe iubite, fie ca urmare a unor împrejurări care au determinat desprinderea de libidoul unui obiect iubit. Ca şi melancoliile spontane, aceste melancolii psihogene se pot transforma în manie, cu întoarcerea consecutivă la melancolie, ciclul reîncepând astfel de mai multe ori. Situaţia este deci destul de obscură, tot aşa cum destul de rare sunt şi formele şi cazurile de melancolie care au fost supuse până în prezent examinării psihanalitice[1]. Singurele cazuri pe care le înţelegem bine în momentul de faţă sunt acelea în care obiectul este abandonat, deoarece s-a dovedit nedemn de dragoste. În acest caz, obiectul se află reconstituit în *eu* şi judecat sever de *idealul eului*. Reproşurile şi atacurile dirijate împotriva obiectului se manifestă sub forma unor reproşuri adresate sieşi[2].

---

[1] A se vedea Abraham: *Ansatze zur psychoanalytischen Erforschung Behandlung des manisch-depressiven en Irreseins*, etc., 1912, in „Klinische Beiträge zur Psychoanalyse, 1921".

[2] Sau mai exact: aceste reproşuri se ascund în spatele celor adresate propriului eu şi cărora li se imprimă fermitatea, tenacitatea şi trăsătura imperioasă şi fără apel care caracterizează reproşurile de care se împovărează melancolicii.

Chiar o melancolie aparţinând acestui ultim tip se poate transforma în manie, astfel încât posibilitatea respectivă apare ca o particularitate independentă faţă de toate celelalte trăsături ale aspectului morbid al problemei.

Dar eu nu văd nici o dificultate în a introduce în explicarea celor două varietăţi ale melancoliei, cea spontană şi cea psihogenă, factorul pe care l-am definit ca fiind revolta periodică a *eului* împotriva *idealului eului*. În ce priveşte melancoliile spontane, se poate admite că *idealul* manifestă o tendinţa de o severitate aparte, ceea ce are drept consecinţă automată suprimarea sa temporară. În melancoliile psihogene, revolta *eului* ar fi provocată de rigorile pe care *eul* le suferă din partea idealului, în cazul identificării sale cu un obiect condamnat şi respins.

CAPITOLUL XII

Câteva consideraţii suplimentare

De-a lungul cercetării noastre, pe care rugăm cititorul să o considere provizoriu terminată, am văzut cum se deschid în faţa noastră mai multe perspective care solicitau atenţia. Dar noi n-am putut răspunde acestor solicitări, în ciuda perspectivelor unor descoperiri interesante şi a unor puncte de vedere fecunde. Ne vom mărgini, în acest capitol final, să reluăm numai câteva dintre ele pe care am fost obligaţi să le neglijăm în capitolele precedente.

A. — Distincţia dintre identificarea *eului* şi substituirea cu un obiect a idealului eului găseşte o interesantă ilustrare în cadrul celor două mari mulţimi artificiale pe care le-am studiat mai înainte: Armata şi Biserica creştină.

Este evident că superiorul, adică, la drept vorbind, şeful armatei, reprezintă pentru soldaţii săi idealul, în timp ce legătura care există între soldaţi şi acesta este una de identificare, datorită căreia fiecare deduce obligaţiile de camaraderie şi cele de serviciu sau de asistenţă reciprocă. Un soldat care ar vrea să se identifice cu şeful său, ar arăta dimpotrivă ridicol. Nu fără motiv, în tabăra lui Wallenstein, vânătorul îşi bate joc de şeful de stat major spunându-i:

„Wie er räuspert und wie er spuckt,
Das habt ihr ihm glücklick abgeguckt![1]"

Altfel se întâmplă în cadrul Bisericii catolice. Fiecare creştin îl iubeşte pe Cristos ca pe propriul său ideal şi este legat de ceilalţi creştini prin identificare. Dar Biserica cere mai mult din partea lui. Creştinul trebuie, pe de o parte, să se identifice cu Cristos şi, pe de altă parte, să-i iubească pe ceilalţi creştini, aşa cum i-a iubit Iisus. Biserica pretinde prin urmare ca situaţia libidinală creată prin formaţiunea colectivă să fie completată în două direcţii. Pe de o parte, identificarea trebuie să completeze dragostea: pe de altă parte, dragostea trebuie să vină în completarea identificării. Această dublă complinire depăşeşte în mod manifest constituţia mulţimii. Poţi fi un bun creştin, fără a avea

---

[1] „Dumneavoastră îl imitaţi (pe Wallenstein—n.n.) chiar şi în modul de a tuşi şi de a se mişca." (n trad.)

niciodată ideea de a te aşeza în locul lui Cristos şi de a-ţi extinde dragostea, aşa cum a făcut acesta, asupra tuturor oamenilor. Omul slab nu poate avea pretenţia de a se ridica la nivelul măreţiei sufletului şi la puterea iubirii lui Cristos. Însă numai întreţinând şi favorizând această pretenţie, creştinismul a căutat să obţină o morală mai severă.

B. — Am spus că e posibil să determinăm, în dezvoltarea psihică a umanităţii, momentul când psihologia individuală s-a desprins de psihologia colectivă, când individul a dobândit o anumită independenţă în raport cu mulţimea[1].

Să ne întoarcem rapid la mitul ştiinţific referitor la tatăl hoardei primitive. Acest tată a fost ridicat mai târziu la demnitatea de Creator al lumii, şi pe bună dreptate, deoarece el este acela care a creat pe toţi fiii din care s-a alcătuit prima mulţime. El a constituit pentru fiecare dintre aceştia idealul, în acelaşi timp temut şi adorat, sursa noţiunii ulterioare de tabu. Această majoritate s-a asociat într-o zi, şi-a ucis tatăl sfâşiindu-l în bucăţi. Nici un membru al mulţimii victorioase nu i-a putut lua locul, iar dacă unul dintre aceştia ar fi făcut-o, ar fi constatat ridicându-se împotriva sa aceeaşi ostilitate, urmată de lupte şi de asasinate. Şi în final toţi şi-au dat

[1] Consideraţiile care urmează sunt rezultatul unui schimb de idei cu domnul Otto Rank.

seama că trebuiau să renunţe la moştenirea tatălui. Atunci au format comunitatea fraternă totemică, în care toţi membrii se bucurau de aceleaşi drepturi, erau legaţi de aceleaşi prohibiţii totemice, trebuiau să păstreze amintirea asasinatului şi să-şi ispăşească crima Dar nemulţumirea faţă de situaţia creată a persistat, devenind sursa unor noi situaţii. Puţin câte puţin, membrii mulţimii fraterne au fost readuşi la restabilirea vechii ordini într-un plan nou bărbatul a devenit nou şef, dar şef al familiei, şi a distrus privilegiile regimului matriarhal care se instaurase după suprimarea tatălui Ca o compensaţie, acest şef a putut recunoaşte atunci divinităţile materne venerate de preoţii care suferiseră castrarea, după exemplul dat de tatăl hoardei primitive, noua familie n-a fost totuşi decât umbra celei vechi, taţii erau numeroşi, fiecare dintre aceştia fiind limitat în drepturile sale de drepturile celorlalţi.

Privaţiunile suportate cu nerăbdare au putut decide atunci ca un individ sau altul să se desprindă din mulţime şi să-şi asume rolul tatălui. Cel care a făcut-o a fost primul poet epic, iar progresul respectiv nu s-a realizat mai întâi decât în imaginaţia sa Acest poet a transformat realitatea potrivit dorinţelor sale El a inventat mitul eroic. Erou era cel care ucisese singur tatăl ce apăruse ulterior şi în mit ca un monstru totemic Dacă tatăl a constituit primul ideal al băiatului, acesta a devenit mai apoi erou, aşa cum a fost creat de imaginaţia

poetului, şi de primul *ideal al eului* aspirând la subminarea tatălui. Ideea de erou apare probabil la cel mai tânăr dintre fii, sau la cel preferat de mama care îl ocrotise de gelozia tatălui al cărui succesor putea deveni în epocile hoardei primitive. În elaborarea poetică a realităţilor acelor epoci, femeia, care nu reprezenta decât miza asasinatului, ca şi sursa tentaţiilor şi obiect al poftelor, se afla probabil în situaţia de a se transforma în instigatoare şi complice activă a acestui act criminal.

Mitul atribuie numai eroului fapta care, desigur, n-ar putea fi decât opera întregii hoarde. Dar, conform observaţiei domnului Rank, în legendă se regăsesc nişte urme foarte clare ale situaţiei reale pe care aceasta a transfigurat-o. Adesea e vorba de un erou, mai în toate situaţiile cel mai tânăr dintre fii, care a scăpat de cruzimea tatălui, mulţumită neroziei care l-a făcut să pară puţin periculos. Acest erou are o sarcină grea de îndeplinit, însă nu o poate duce la bun sfârşit decât cu concursul unei mulţimi alcătuite din mici animale (albine, furnici). Animalele respective n-ar fi decât reprezentarea simbolică a fraţilor hoardei primitive, aşa cum în simbolistica visului insectele şi viermii înseamnă fraţi şi surori (consideraţi, cu o nuanţă de dispreţ, drept copilaşi). În afara de aceasta, în fiecare dintre sarcinile despre care vorbeşte mitul şi povestea, se recunoaşte cu uşurinţa o reprezentare simbolica substitutivă a acţiunii eroice.

Prin urmare, cu ajutorul mitului individul se detaşează de psihologia colectivă. Primul mit a fost cu siguranţă de ordin psihologic: a fost mitul eroului. Mitul explicativ al naturii nu va surveni decât mai târziu. Poetul, care a făcut pasul pentru a se desprinde de imaginaţia mulţimii, ştie totuşi, potrivit unei alte remarci a domnului Rank, să se întoarcă la viaţa reală. Căci el merge în dreapta şi-n stânga, pentru a povesti mulţimii faptele vitejeşti pe care imaginaţia sa le atribuie eroului. Acest erou nu este, în fond, decât poetul însuşi. Astfel se reîntoarce el la realitate, ridicându-şi auditorii la înălţimea imaginaţiei sale. Însă auditorii, care îl cunosc pe poet, ştiu să se identifice cu eroul căruia îi împărtăşesc atitudinea, plină de dorinţe nerealizate, faţă de tatăl primitiv[1].

Iluzia mitului eroic culminează prin divinizarea eroului. E posibil ca eroul divinizat să fie anterior lui dumnezeu-tatăl, ca el să anunţe reîntoarcerea tatălui primitiv în avatarul unei divinităţi. Succesiunea cronologică ar fi deci următoarea: zeiţă-mamă — erou-dumnezeu-tată. Însă numai prin ridicarea tatălui primitiv, care n-a fost niciodată uitat, la

[1] Cf. Hans Sachs *Gemeinsame Tagtraume*, ţinându-se cont de o comunicare făcută la al VI-lea Congres de psihanaliză de la La Haye, 1920, „Internationale Zeitschr. f. Psychoanal.", VI, 1920.

demnitatea divină şi-a căpătat divinitatea trăsăturile pe care i le cunoaştem şi astăzi[1].

C. — Am vorbit adesea, pe parcursul acestei lucrări, despre tendinţele sexuale directe şi despre cele deviate de la scopul lor, şi sperăm că această distincţie n-a provocat prea multe obiecţii din partea cititorului. Totuşi credem că n-ar fi inutil să revenim asupra acestor probleme cu câteva detalii, chiar dacă ne-am expune la repetarea a ceea ce am afirmat deja în altă parte.

Primul şi cel mai bun exemplu al tendinţelor sexuale deviate de la scopul lor ne-a fost oferit de evoluţia libidoului la copil. Toate sentimentele pe care le încearcă copilul pentru părinţii săi şi pentru persoanele care îl protejează subzistă, aşa cum au fost, în dorinţele prin care se concretizează tendinţele sale sexuale. Copilul pretinde de la aceste persoane toate mângâierile pe care le cunoaşte, vrea să le îmbrăţişeze, să le atingă, să le privească, e curios să le vadă organele genitale şi să asiste la îndeplinirea actelor lor cele mai intime, promite să ia în căsătorie pe mama sa ori pe bonă, oricare ar fi ideea pe care şi-o face despre căsătorie, îşi propune să-şi determine tatăl să dea naştere unui copil etc. Observaţia directă şi examenul analitic

[1] În această expunere prescurtată, am fost obligaţi să renunţăm la sprijinul care ne-ar fi fost furnizat de materialele oferite de legendă, mit, poveste, istorie de moravuri, etc.

ulterior al rămăşiţelor infantile nu ne lasă nici o îndoială asupra legăturii intime care există între sentimentele de tandreţe şi de gelozie, pe de o parte, şi intenţiile sexuale, pe de altă parte, şi ne indică până în ce punct copilul face din persoana pe care o iubeşte obiectul tuturor tendinţelor sale sexuale încă rău orientate.

Această primă formă pe care o îmbracă dragostea la copil şi care se află în relaţie strânsă cu *complexul Oedip* suferă, aşa cum se ştie, încă de la începutul perioadei de latenţă, o acţiune de reprimare. Nu mai rămâne decât un ataşament afectiv, de tandreţe pură, pentru aceleaşi persoane, însă un ataşament căruia nu i se poate atribui calificativul de „sexual". Psihanalizei, care luminează adâncimile vieţii psihice, nu-i este greu să arate că legăturile sexuale ale primilor ani ai copilăriei subzistă, dar în stare refulată şi inconştientă. Ea confirmă că pretutindeni unde ne găsim în prezenţa unui sentiment tandru, acesta nu face altceva decât să succeadă unui ataşament pur „senzual"faţă de persoana în cauză sau este reprezentarea simbolică *(imago)* a acestui ataşament.

Desigur, trebuie o examinare specială pentru a-ţi da seama dacă acest curent sexual anterior există încă, într-un caz dat, în stare refulată, sau dacă este complet secătuit. Sau, pentru a ne exprima mai limpede: s-a stabilit că există încă, atât ca formă cât şi ca posibilitate, şi că este capabil, în

orice clipă, ca urmare a unei regresiuni, să învingă; trebuie numai să ştim, şi acest lucru nu e totdeauna posibil, care este eficacitatea sa actuală. Şi, în legătură cu aceasta, trebuie să fim prevăzători faţă de cele două surse ale erorii, împotriva Scyllei subestimării inconştientului reprimat şi contra Charybdei tendinţei de a judeca fenomenele normale după criteriul pe care îl aplicăm fenomenelor patologice.

Pentru psihologia care nu vrea să pătrundă în adâncimile a ceea ce este reprimat, legăturile afective, tandre, apar totuşi ca o expresie a tendinţelor care nu au caracter sexual, chiar dacă ele decurg din tendinţe care au avut ca obiect sexualitatea[1].

Suntem îndreptăţiţi să afirmăm că tendinţele de care este vorba au fost deturnate de la scopurile lor sexuale, cu toate că nu e uşor de a descrie această deviaţie de la scop, conform exigenţelor metapsihologiei. Se cuvine să spunem totuşi că aceste tendinţe îngrădite se prezintă totdeauna uşor nuanţate de sexualitate; omul predispus spre tandreţe, prietenul, adoratorul caută apropierea corporală şi vederea persoanei iubite, dar cu o dragoste care nu mai este decât „paulinіană"[2]. Dacă dorim, putem să vedem în această deviaţie

---

[1] Sentimentele ostile, care au o structură mai complicată, nu fac excepţie de la această regulă

[2] Referitor la sfântul Pavel (n. trad.).

de la scop un început al *sublimării* tendinţelor sexuale, ori să lărgim şi mai mult limitele acestora. Din punct de vedere funcţional, tendinţele sexuale îngrădite au un mare avantaj asupra celor neîngrădite. Nefiind susceptibile de o satisfacere completă, acestea se arată în mod deosebit capabile de a crea nişte legături durabile, în timp ce tendinţele sexuale directe suferă, după fiecare satisfacere, o mare scădere de nivel, şi în intervalul care se scurge între această scădere de nivel şi o nouă acumulare de libido sexual, obiectul ataşamentului anterior poate fi înlocuit cu un altul. Tendinţele îngrădite se pot amesteca în toate proporţiile posibile cu cele neîngrădite, pot suferi o nouă transformare în acestea din urmă, după ce iniţial au fost produse de ele.

Se ştie cu câtă uşurinţă se transformă, mai ales la femei, relaţiile afective de natură amicală, fondate pe recunoştinţă şi admiraţie, în dorinţe erotice: aşa sunt relaţiile dintre profesori şi elevi, dintre artişti şi admiratoarele entuziaste.

Chiar naşterea acestor legături afective, nicidecum intenţionale la început, deschide în mod direct o uşă de comunicare cu dorinţele sexuale excesive. În *Pietatea contelui de Zinzendorf*, Pfister a arătat, printr-un exemplu frapant şi care e departe de a fi izolat, cu câtă uşurinţă se transformă o intensă relaţie religioasă într-o nesăţioasă poftă sexuală. Pe de altă parte, transformarea tendinţelor

sexuale directe, ele însele efemere, în ataşamente durabile, de tandreţe pură, este un lucru obişnuit, şi chiar pe această transformare se bazează în mare parte consolidarea căsătoriilor întemeiate pe dragoste pasionată.

Nu vom fi, evident, miraţi să aflăm că tendinţele sexuale îngrădite rezultă din tendinţele sexuale directe, atunci când nişte obstacole exterioare sau interioare se opun realizării scopurilor sexuale. Refularea care se produce în timpul perioadei de latenţă constituie unul din aceste obstacole interioare sau devenite interioare. În ce priveşte tatăl hoardei primitive, am admis că intoleranţa acestuia îi condamna pe toţi fiii la abstinenţa sexuală şi le impunea un tip de relaţii îngrădite în ce priveşte scopul, în timp ce el îşi rezerva sieşi o libertate sexuală neîngrădită şi independentă faţă de orice altă relaţie. Toate legăturile pe care se întemeiază mulţimea decurg din tendinţele îngrădite. Dar în legătură cu aceasta, intrăm în abordarea unui nou subiect, acela referitor la raporturile dintre tendinţele sexuale directe şi formaţiunea colectivă.

D. — Aceste ultime observaţii ne permit deja să întrevedem prin ce sunt defavorabile formaţiunii colective tendinţele sexuale directe. Chiar a existat, în cursul evoluţiei familiei, o fază a raporturilor sexuale colective (căsătorie de grup), dar cu cât iubirea sexuală dobândea importanţă mai mare pentru individ, cu atât acesta devenea capabil de

a se îndrăgosti, şi cu atât mai mult tindea către o limitare a dragostei la două persoane — *una cum uno* — situaţie care pare impusă chiar de natura scopului sexual. Tendinţele poligamice trebuiau să se mulţumească cu înlocuirea succesivă a unui obiect de dragoste cu un altul.

Cele două persoane reunite în vederea satisfacerii sexuale constituie, prin căutarea expresă a solitudinii, o demonstraţie vie împotriva instinctului gregar, contra sentimentului colectiv. Cu cât aceste persoane sunt mai îndrăgostite, cu atât nu mai au nevoie de ceilalţi. Eforturile lor de a se sustrage de sub influenţa mulţimii se manifestă sub forma unui sentiment de ruşine. Emoţiile extrem de violente, suscitate de gelozie, servesc la protejarea obiectului sexual împotriva prejudiciului care poate rezulta în urma unei legături colective. Numai în cazul când tandreţea, adică factorul personal al unui raport amoros, se şterge complet în faţa factorului senzual, devin posibile relaţiile amoroase expuse în public sau, ca în cazul orgiei, actele sexuale simultane în interiorul unui grup. Dar chiar în acest fel se produce regresiunea către un stadiu anterior al raporturilor sexuale, când dragostea propriu-zisă nu juca încă nici un rol, toate obiectele sexuale fiind considerate ca având o valoare egală, aproape în sensul acestei răutăţi rostite de Bernard Shaw: „A fi îndrăgostit înseamnă a exagera peste măsură diferenţa dintre o femeie şi o alta.“

Numeroase fapte par să vină în sprijinul ideii apariţiei destul de tardive a dragostei în relaţiile sexuale dintre bărbat şi femeie, rezultând de aici faptul că opoziţia dintre iubirea sexuală şi ataşamentul colectiv este, şi ea, târzie. Or, la prima vedere, această supoziţie este de natură a părea inconciliabilă cu mitul nostru despre familia primitivă. Nu-i aşa că, din dragoste pentru mame şi surori, ceata fraţilor a fost împinsă către uciderea tatălui, şi că nu e greu să-ţi imaginezi această dragoste altfel decât una primitivă în totalitate, adică un amestec intim de iubire tandră şi de iubire senzuală? Dar reflectând mai îndeaproape la toate acestea, nu vom întârzia să constatăm că această obiecţie nu este, în fond, decât o confirmare. Printre reacţiile provocate de uciderea tatălui, figurează instituirea exogamiei totemice, adică prohibirea oricărui raport sexual cu femeile aparţinând familiei, iubite tandru încă din copilărie. S-a petrecut astfel o sciziune între partea tandră, şi partea sexuală a iubirii masculine, sciziune ale cărei efecte se fac simţite şi în zilele noastre[1]. Ca urmare a acestei exogamii, bărbatul s-a văzut obligat să-şi satisfacă nevoile sexuale cu femei străine care nu-i inspirau nici un sentiment de dragoste şi de tandreţe.

---

[1] Cf *Ueber die allgemeinste Erniedrigung des Lebeslebens*, 1912, „Sammlung Kleiner Schriften zur Neurosenlehre", seria a 4-a.

În marile mulţimi artificiale, precum Biserica şi Armata, nu e loc pentru femeie ca obiect sexual. Raporturile de dragoste dintre bărbat şi femeie rămân în afara acestor organizaţii. Chiar în cadrul mulţimilor compuse din bărbaţi şi femei, diferenţele sexuale nu joacă nici un rol. Nu e loc pentru a întreba dacă libidoul care menţine coeziunea mulţimilor este de natură homosexuală sau heterosexuală, deoarece mulţimea nu e diferenţiată după sexe şi face, în mod deosebit, abstracţie de scopurile care conduc organizarea genitală.

Tendinţele sexuale directe păstrează un anumit caracter de individualitate, chiar la individul absorbit de masă. Când aceasta individualitate depăşeşte un anumit grad, formaţiunea colectivă este ameninţată cu destrămarea. Biserica catolică are perfectă dreptate recomandând fidelilor săi celibatul şi impunând acest lucru preoţilor săi, însă dragostea a împins adesea chiar clerici să părăsească Biserica. Dragostea femeii rupe legăturile colective create de rasă, se ridică deasupra diferenţierilor naţionale şi a ierarhiilor sociale, şi prin acest fapt, contribuie într-o mare măsură la progresul culturii. Pare sigur că iubirea homosexuală se acomodează mai uşor cu relaţiile colective, chiar acolo unde apare ca o tendinţă sexuală neîngrădită: fapt demn de remarcat, a cărui explicaţie ne-ar duce însă prea departe.

Examenul psihanalitic al nevrozelor ne-a arătat că simptomele acestora decurg din tendinţele sexuale directe refulate dar rămase în stare activă Se poate completa această formulă adăugând: aceste simptome mai pot proveni din tendinţele îngrădite, dar îngrădite incomplet sau făcând posibilă reîntoarcerea la scopul sexual reprimat. E ceea ce explică pentru ce nevroza îl face asocial pe individ, creând o prăpastie între cel atins de sindromul respectiv, şi formaţiunile colective din care el făcea parte în mod obişnuit Se poate spune că nevroza reprezintă pentru mulţime un factor al descompunerii, în acelaşi grad ca şi dragostea. Şi se observă în schimb că de câte ori se manifestă o puternică tendinţă de acest gen în formaţiunile colective, nevrozele se atenuează şi chiar pot dispărea provizoriu. S-a încercat, de altfel, şi pe bună dreptate, folosirea acestei opoziţii dintre nevroză şi formaţiunea colectivă într-un scop terapeutic. Chiar acela care nu regretă dispariţia iluziilor religioase în lumea civilizată modernă va conveni că, atâta timp cât aceste iluzii erau destul de puternice, ele constituiau, pentru cei care trăiau sub dominaţia lor, cea mai bună protecţie împotriva nevrozelor. La fel, nu e dificil de a recunoaşte în toate adeziunile la secte sau la comunităţi mistico-religioase sau filosofico-mistice expresia unei căutări a remediului indirect contra oricăror nevroze. Toate acestea se adaugă opoziţiei dintre

tendinţele sexuale directe şi tendinţele sexuale îngrădite.

Abandonat sieşi, nevroticul este obligat să substituie formaţiunile sale simptomatice marilor formaţiuni colective din care a fost exclus. El îşi crează propria sa lumea imaginară, propria religie, sistemul său himeric, şi reproduce în acest fel şi instituţiile omenirii sub un aspect desfigurat care trădează puternica contribuţie pe care o au în acest sens tendinţele sexuale directe[1].

E. — Înainte de a încheia, să alcătuim, plasându-ne în punctul de vedere al teoriei libidoului, un tablou comparativ al diverselor stări de care tocmai ne-am ocupat: starea de dragoste, hipnoza, formaţiunea colectivă şi nevroza.

Starea de dragoste se bazează pe coexistenţa tendinţelor sexuale directe şi a tendinţelor sexuale deviate de la scop, obiectul atrăgând asupra sa o parte a libidoului narcisist al *eului*. Această stare este limitată la *eu* şi la obiect.

Hipnoza seamănă cu starea de dragoste prin faptul că este în egală măsură limitată la *eu* şi la obiect, însă se bazează în special pe tendinţele sexuale îngrădite, şi aşează obiectul în locul *idealului eului*.

---

[1] A se vedea Totem şi Tabu, cap II (fin.) *Tabu şi ambivalenţă*

În cadrul *mulţimii*, acest proces suferă o amplificare; mulţimea seamănă cu starea hipnotică prin natura instinctelor care îi asigură în acest fel coeziunea şi prin substituirea obiectului cu idealul eului; dar în mulţime, tuturor acestor trăsături se adaugă identificarea fiecărui individ cu toţi ceilalţi, identificare ce, la modul primitiv, a putut fi făcută posibilă, mulţumită aceleiaşi atitudini faţă de obiect.

Aceste ultime două stări, hipnoza şi formaţiunea colectivă, sunt nişte supravieţuiri ereditare ale filogeniei libidoului uman, hipnoza subzistând ca predispoziţie, mulţimea — ca supravieţuitoare directă. Substituirea tendinţelor sexuale îngrădite sau directe favorizează în aceste două stări separaţia dintre *eu* şi *idealul eului*, separaţie care a început deja în starea de dragoste.

Nevroza se detaşează de această serie. Şi ea se bazează pe o particularitate a evoluţiei libidoului uman, pe ceea ce se poate numi dubla articulaţie a funcţiunii sexuale directe, caracteristică pe care perioada de latenţă a întrerupt-o.[1] Ea împarte cu hipnoza şi formaţia colectivă, caracterul regresiv care lipseşte în starea de dragoste. Nevroza se produce ori de câte ori când trecerea de la scopurile sexuale directe la scopurile sexuale îngrădite nu s-a putut efectua complet, şi corespunde unui *conflict* între tendinţele care,

---

[1] A se vedea *Sexualtheorie*

absorbite, asimilate de eu, au efectuat această evoluţie, şi unor fracţiuni sau fragmente ale aceloraşi tendinţe care, făcând parte din inconştientul refulat, pretind, la fel ca nişte sentimente şi dorinţe complet refulate, satisfacerea lor directă. Nevroza posedă un conţinut extrem de bogat, deoarece îmbrăţişează, pe de o parte, toate raporturile posibile dintre *eu* şi obiect, ca şi pe acelea în care obiectul este menţinut, sau în care e abandonat sau erijat în *eu*, şi pe de altă parte raporturile care iau naştere din conflictele angajate între *eu* şi *idealul eului*.

Cuprins

În aceeaşi colecţie au apărut:

— **SIGMUND FREUD — Cinci lecţii de psihanaliză**

— **SIGMUND FREUD — Psihanaliza visului**